تاریخ خداباوری

سیر تحول مفهوم خدا

تاریخ خداباوری

۴۰۰۰ سال جستجوی یهودیت، مسیحیت و اسلام

تألیفِ

کارن آرمسترانگ

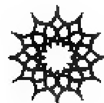
ترجمهٔ

بهاءالدین خرمشاهی

بهزاد سالکی

ویراستار:

مهران کندری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۵

پرطمطراق و تکبرآمیز به‌نظر رسیده است. لیکن از هنگام نوشتن این کتاب به این باور هم گرایش یافته‌ام که تعریفی نادرست نیز هست.

موقعی که بزرگ‌تر شدم، دریافتم که دین چیزهای دیگری به جز خوف از خدا نیز دارد. در این زمان به مطالعهٔ زندگی قدیسین، شاعران مابعدالطبیعی، تی.اس. الیوت[۱] و برخی نوشته‌های ساده‌تر عارفان پرداختم. تحت تأثیر زیبایی نیایشها و ادعیه دینی[۲] قرار گرفتم و هرچند خدا همچنان دور از دسترس باقی ماند، اما احساس نمودم که یافتن راهی به سوی او ممکن است و نیز اینکه این نگرش کل واقعیت مخلوق را دگرگون خواهد ساخت. به این منظور، وارد فرقه‌ای مذهبی شدم و به عنوان نو دین و راهبه‌ای جوان، چیزهای بسیاری دربارهٔ ایمان آموختم. سپس به مدافعه‌گری دینی[۳]، مطالعهٔ **کتاب مقدس**، الهیات و تاریخ کلیسا گرایش یافتم. به تفحص در تاریخ حیات راهبان و صومعه‌نشینی پرداختم و به بحثی دقیق دربارهٔ قوانین فرقهٔ خودم مبادرت نمودم که مجبور بودیم آنها را از حفظ فرا بگیریم. در کمال شگفتی، حضور خدا در هیچ یک از موارد فوق چندان محسوس نبود. به‌نظر می‌رسید توجه به جزئیاتِ دست دوم و جنبه‌های فرعی‌تر دین متمرکز بود. در نیایش و نماز تمام سعی خود را به کار می‌بردم و سخت می‌کوشیدم ذهن و روح خود را برای مواجهه با خدا آماده سازم، اما او همچون کارفرمایی عبوس که ناظر سرپیچیهای من از قوانین بود، باقی می‌ماند یا به گونه‌ای آزاردهنده غایب می‌نمود. هرچه بیشتر دربارهٔ شور و وجد قدیسین می‌خواندم، احساس عجز و ناتوانی بیشتری می‌کردم. من به گونه‌ای غم‌انگیز آگاه بودم که چه تجربهٔ دینی اندکی دارم و چون پروای احساسات و تخیل خود را داشتم تا حدی خودساخته بودم. گاهی حس تعبد نوعی پاسخ زیباشناختی به زیبایی سرودها و ادعیهٔ کلیسای گریگوری بود، اما درواقع هیچ چیزی از منبعی فراسوی من بر من رخ نداده بود. من هرگز کورسوی روشنایی خدایی را که پیامبران و عارفان توصیف نموده‌اند، مشاهده نکردم. عیسی مسیح که دربارهٔ او بسیار بیش از «خدا» سخن می‌گفتیم، شخصیتی

---

1. T.S.Eliot 2. liturgy 3. apologetics

صرفاً تاریخی به‌نظر می‌رسید که تقدیر او به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر در دورهٔ متأخر عهدکهن تنیده شده بود. من نیز به‌تدریج نسبت به برخی از آرای کلیسا تردیدهای عمیقی پیدا کردم. چگونه کسی محتملاً می‌توانست به یقین بداند که عیسای انسان صورت متجسد خدا بوده است و چنین باوری چه معنایی داشت؟ آیا عهد جدید واقعاً آموزهٔ پیچیده ــ و بسیار متناقض ــ تثلیث[1] را تعلیم می‌دهد یا این آموزه مانند بسیاری آموزهٔ دیگر، از ارکانِ ایمانِ ساختهٔ متألهان قرنها بعداز مرگ عیسی در اورشلیم بود؟

سرانجام، با تأسف، حیات دینی را رها ساختم و همین که از بار سنگین عجز و ناکامی آزاد شدم، احساس کردم که باور من به خدا به آهستگی رو به کاهش می‌گذارد. او هرگز واقعاً تأثیر نیرومندی بر حیات من نداشت، هرچند من نهایت سعی خود را کرده بودم تا او را قادر سازم چنین توفیقی را داشته باشد. اکنون که من دیگر چندان احساس گناه و نگرانی درباره‌اش نمی‌کردم، چنان دور از دسترس شده بود که واقعیتی مهم نبود. لیکن علاقهٔ من به دین ادامه یافت و چندین برنامهٔ تلویزیونی را دربارهٔ تاریخ اولیهٔ مسیحیت و ماهیت تجربهٔ دینی ساختم. هرچه بیشتر دربارهٔ تاریخ دین می‌آموختم، به همان میزان تردیدها و شبهات پیشین من موجه به‌نظر می‌رسید. نظریه‌هایی که من بدون اندکی تردید در کودکی پذیرفته بودم، درواقع ساختهٔ انسان بودند که در طی دوره‌ای طولانی ساخته شده و برروی هم انباشته شده بودند. به‌نظر می‌رسید که علم، مفهوم خدای آفریننده[2] را بی‌وجه ساخته است و دانشمندان و پژوهشگران **کتاب مقدس** نشان داده بودند که عیسی هرگز ادعای الوهیت نکرده بود. به عنوان شخصی مبتلا به بیماری صرع، من بارقه‌هایی از شهود داشتم که می‌دانستم صرفاً ناشی از نقص و آسیب عصبی است: آیا شهودها و جذبه‌های قدیسین و اولیا نیز نوعی روان نژندی و انحراف ذهنی بوده است؟ باور به خدا، به‌گونه‌ای فزاینده، نوعی نابهنجاری و چیزی به‌نظر می‌رسید که نسل انسان آن را پشت سر گذاشته بود.

---

1. Trinity　　2. Creator God

به‌رغم سالهایی که به عنوان راهبه گذراندم، براین باور نیستم که تجربه‌ام از خدا غیرعادی است. تصورات من دربارهٔ خدا در کودکی شکل گرفت و با شناخت فزاینده‌ام در زمینه‌های دیگر هماهنگ نبود. من در دیدگاه‌های ساده‌اندیشانهٔ دورهٔ کودکی دربارهٔ پدر کریسمس تجدیدنظر کرده بودم و به فهم جامع‌تری از پیچیدگیهای موقعیت بشری نسبت به آنچه در کودکستان ممکن بود، دست یافته بودم. با وجود این، تصورات نخستین و آشفتهٔ من دربارهٔ خدا تغییر یا تکامل نیافته بود. افراد بدون پیش زمینهٔ خاص دینی من نیز در می‌یابند که تصور آنان از خدا در طفولیت شکل گرفته است. از آن ایام، ما تصورات کودکانهٔ خود را کنار گذاشته و خدای دورهٔ کودکی را فراموش کرده‌ایم.

با این حال، مطالعه‌ام در تاریخ ادیان نشان داده است که موجودات بشری جانوران روحانی هستند. درواقع دلایلی برای این استدلال وجود دارد که انسان هوشمند[1]، انسان دینی[2] نیز هست. مردان و زنان به مجرد اینکه خصوصیات انسانی یافتند به پرستش خدایان پرداختند؛ آنان در همان زمان که به آفرینش آثار هنری پرداختند، ادیانی را آفریدند. این تنها بدان سبب نبود که آنان می‌خواستند خشم نیروهای قاهر را فرونشانند؛ این ادیان ابتدایی بیانگر حیرت[3] و رازی بودند که به‌نظر می‌رسید همواره عنصر اساسی تجربهٔ انسان ازین جهان زیبا، اما در عین حال خوف‌آور بوده است. مانند هنر، دین علی رغم رنج و آلامی که جسم انسان وارث آن است، کوششی برای یافتن معنا و ارزش در حیات بود. مانند هر فعالیت بشری دیگر، دین می‌تواند مورد سوء استفاده قرارگیرد، اما به‌نظر می‌رسد این چیزی است که ما همواره انجام داده‌ایم. این چیزی نیست که به وسیلهٔ شاهان و روحانیون حیله‌گر به‌زور بر ذهن سرشتی ابتداً غیر دینی تحمیل شده باشد، بلکه ذاتی نوع انسان بوده است. درواقع سکولاریسم[4] (دنیاگرایی) زمانهٔ ما تجربهٔ کاملاً تازه‌ای است که در تاریخ بشر سابقه نداشته است. ما هنوز باید منتظر نتایج آن باشیم. این

---

1. Homo sapiens 2. Homo religiosus 3. Wonder
4. Secularism

نیز درست است که بگوییم انسانگرایی[1] لیبرال غربی ما چیزی نیست که به‌طور طبیعی برایمان رخ داده باشد؛ مانند درک و دریافت هنر و شعر باید آن را پرورش داد. انسانگرایی خود دینی بدون خدا است ــ البته همهٔ ادیان قایل به وجود خدا نیستند. کمال مطلوب اخلاقی غیر دینی ما ضوابط عقلی و عاطفی خاص خود را دارد و ابزارهای یافتنِ ایمان در معنای غایی حیات بشری را در اختیار انسانها قرار می‌دهد که زمانی توسط ادیان رسمی‌تر فراهم می‌شد.

هنگامی که در آغاز به تحقیق در تاریخ اندیشه و تجربهٔ خدا در سه دین توحیدی[2] وابسته به یکدیگر، یهودیت، مسیحیت و اسلام پرداختم، انتظار داشتم که ببینم خدا صرفاً فرافکنی امیال و نیازهای انسان بوده است. فکر می‌کردم که «او» بازتاب بیم و امیدها و آرزوهای جامعه در هر مرحله از تکامل آن خواهد بود. پیش‌بینیهای من کاملاً ناموجه نبودند، اما از برخی از یافته‌هایم فوق‌العاده شگفت‌زده شدم و آرزو می‌کنم که همهٔ اینها را سی سال قبل می‌آموختم، هنگامی که تازه حیات دینی خود را آغاز کرده بودم. این مرا تاحد زیادی از نگرانی شنیدن ــ از زبان توحیدگرایان[3] برجسته در هریک از این سه دین ــ نجات می‌داد که به جای انتظار داشتن فرود خدا از عالم بالا، من باید آگاهانه حس پیوند داشتن با او را برای خود بیافرینم. عالمان یهود، کشیش‌ها و متصوفهٔ دیگر برای این تصور که خدا ــ به هر معنا ــ واقعیتی «بیرونی» است از من انتقاد می‌کردند. آنان به من می‌گفتند که به یک معنای مهم خدا مانند شعر یا موسیقی که من آنها را بسیار الهام‌بخش می‌یافتم، آفریدهٔ تخیل خلاقانه بود. تعداد اندکی از توحیدگرایان بسیار مورد احترام، به‌آرامی و با قاطعیت به من می‌گفتند که خدا واقعاً وجود نداشت و با وجود این «او» مهم‌ترین واقعیت در جهان بود.

این کتاب، تاریخ واقعیت بیان‌ناپذیر خود خدا که ورای زمان و تغییر است نخواهد بود، بلکه تاریخ شیوهٔ اندیشه‌ای است که مردان و زنان از زمان ابراهیم تا عصر حاضر او را به تصور درآورده‌اند. تصور انسان از خدا تاریخی دارد، زیرا این

---

1. humanism 2. monotheistic 3. monotheists

تصور برای هریک از گروه‌های انسانی که در مقاطع مختلف زمانی آن را به کار برده‌اند همواره به معنای چیزی تا حدی متفاوت بوده است. مفهوم خدا که در یک نسل توسط گروهی از موجودات بشری ارائه گردیده است، می‌تواند در نسل دیگر بی معنا باشد. درواقع گزارهٔ «من به خدا اعتقاد دارم» فی حد ذاته هیچ معنایی ندارد، بلکه مانند هر گزارهٔ دیگری فقط در بافت خاصی، هنگامی معنا دارد که جامعهٔ خاصی به اعلان آن می‌پردازد. بالنتیجه هیچ مفهوم تغییرناپذیر واحدی در واژهٔ «خدا» وجود ندارد؛ به جای آن، این واژه دارای طیف گسترده‌ای از معانی است که برخی از آنها متناقض[1] یا حتی مانعةالجمع[2] هستند. اگر مفهوم خدا تا این حد انعطاف‌پذیر نبود، پایدار نمی‌ماند و به یکی از مفاهیم بزرگ بشری تبدیل نمی‌گردید. هنگامی که یک نگرش خاص در باب خدا، معنا، ربط و نسبت خود را از دست داده است، به آهستگی کنارگذاشته شده و خداشناسی[3] تازه‌ای جانشین آن شده است. فرد بنیادگرا[4] این را انکار می‌کند، زیرا بنیادگرایی[5] ضد تاریخی است: بنیادگرایی بر این باور است که ابراهیم، موسی و همهٔ پیامبران دیگر دقیقاً به همان شیوه‌ای که امروزه مردمان به تجربهٔ خدا می‌پردازند، خدای خود را تجربه کردند. با وجود این، اگر به سه دین مورد اشاره نگاه کنیم، روشن می‌شود که هیچ نوع دیدگاه عینی راجع به «خدا» وجود ندارد و هر نسلی باید تصویر خدایی را بیافریند که برای آن معنا دارد. همین نکته درمورد الحاد[6] و بی خدایی صادق است. گزارهٔ «من به خدا اعتقاد ندارم» در هر دوره‌ای از تاریخ تقریباً معنای متفاوتی دارد. افرادی که طی سالیان «ملحد» نامیده شده‌اند، همواره نگرش خاصی در باب ذات الوهی[7] را انکار کرده‌اند. آیا «خدایی» که امروزه ملحدان آن را رد می‌کنند، خدای شیوخ[8]، خدای پیامبران، خدای فیلسوفان، خدای عارفان یا خدای خداشناسان طبیعی[9] قرن هیجدهم است؟ همهٔ این خدایان به عنوان خدای **کتاب مقدس و قرآن** توسط یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در مقاطع مختلف تاریخشان مورد تکریم قرار

---

1. contradictory
2. mutually-exclusive
3. theology
4. fundamentalist
5. fundamentalism
6. atheism
7. divine
8. patriarchs
9. deists

گرفته‌اند. الحاد و بی‌دینی، اغلب نوعی حالت انتقالی بوده است: ازاین رو معاصران مشرک یهودیان، مسیحیان و مسلمانان را «ملحد» نامیده‌اند، زیرا آنان نگرشی انقلابی دربارهٔ الوهیت[1] و تعالی[2] اتخاذ کرده بودند. آیا الحاد و بی‌دینی جدید مشابه انکار آن «خدایی» است که دیگر پاسخگوی مسایل و مشکلات زمانهٔ ما نیست؟

دین به رغم آن‌جهانی بودنش، خیلی عمل گرایانه[3] است. ما خواهیم دید که برای مفهومی خاص از خدا، تأثیر داشتن بسیار مهم‌تر از این است که دین از لحاظ منطقی و علمی بی‌عیب و ایراد باشد. همین که این مفهوم تأثیربخشی خود را از دست دهد، تغییر خواهد کرد ــ آن هم گاهی با چیزی اساساً متفاوت. این اسباب نگرانیِ اغلب توحیدگرایان قبل از روزگار ما را فراهم نمی‌ساخت، زیرا آنان کاملاً یقین داشتند که تصورات آنها دربارهٔ خدا بری از خطا نبودند و می‌توانستند صرفاً موقتی باشند. این تصورات سراسر ساختهٔ انسان بودند ــ آنها نمی‌توانستند چیز دیگری باشند ــ و کاملاً مستقل و جدا از واقعیت[4] مطلق توصیف ناپذیری به‌شمار می‌رفتند که نماد آن بودند. برخی به بسط و تکامل شیوه‌های کاملاً بی‌پروایانه‌ای برای تأکید براین تمایز ذاتی پرداختند. یک عارف قرون وسطایی تا آنجا پیش رفت که گفت این واقعیت غایی[5] ــ که به خطا «خدا» نامیده شده ــ حتی در کتاب مقدس هم از آن نام برده نشده است. درسرتاسر تاریخ، مردان و زنان به تجربهٔ بُعد و ساحتی روحانی پرداخته‌اند که به‌نظر می‌رسد فراتر از جهان مادی است. درواقع، این یکی از ویژگیهای گیرای ذهن بشری است که می‌تواند مفاهیمی را به تصور درآورد که بدین شیوه از آن فراتر می‌روند. هرطور که به تفسیر آن بپردازیم، این تجربهٔ بشری از ذات متعالی، یکی از واقعیتهای حیات بشری بوده است. همه آن را به عنوان خدا یا ذات الهی نمی‌شناسند: همان‌طور که خواهیم دید، بودائیان انکار می‌کنند که تصورات یا نگرشهای آنان از مبدائی ماورای‌الطبیعی ریشه گرفته باشد؛

---

1. divinity
2. transcendence
3. pragmatic
4. Reality
5. ultimalte Reality

آنان این تصورات را ذاتی انسان می‌دانند. لیکن همهٔ ادیان بزرگ می‌پذیرند که توصیف این ساحت متعالی به زبانِ مفهومی عادی امکان‌ناپذیر است. توحیدگرایان این ذات متعالی را «خدا» نامیده‌اند، لیکن آنها این را با قیود مهمی مشروط ساخته‌اند. فی‌المثل، یهودیان از اعلام نام مقدس خدا منع شده‌اند و مسلمانان نباید بکوشند به تصویر خدا در اشکال بصری بپردازند. این دستور یادآور این نکته است که واقعیتی که ما آن را «خدا» می‌نامیم، فراتر از وصف و بیان بشری است.

این اثر کتابی تاریخی به معنای متداول آن نخواهد بود، زیرا مفهوم خدا از یک نقطه ظهور نیافته و به شیوه‌ای خطی به سمت نگرشی نهایی تکامل پیدا نکرده است. مفاهیم علمی این‌گونه عمل می‌کنند، اما مفاهیم و تصورات مربوط به هنر و دین این‌طور نیستند. همان‌طور که شمار اندکی از موضوعات در شعر عاشقانه وجود دارد، همین‌طور نیز آدمیان همواره چیزهای مشابهی را دربارهٔ خدا بارها و بارها تکرار می‌کنند. درواقع، ما شباهت خیره کننده‌ای را در تصورات یهودیان، مسیحیان و مسلمانان دربارهٔ خدا می‌یابیم. هرچند هم یهودیان و هم مسلمانان نظریه‌های مسیحی دربارهٔ تثلیث و تجسد[1] را تقریباً کفرآمیز می‌یابند، آنان تفاسیر و روایتهای خاص خود را در باب این موضوعات الهیّاتیِ بحث‌انگیز پدید آورده‌اند. لیکن هر بیانی از این موضوعات عام تا حدی متفاوت است و نیروهای ابداع و خلاقیت قوهٔ تخیل بشری را هنگام کوشش برای بیان احساس درونی خود از «خدا» نشان می‌دهند.

چون پرداختن به چنین موضوع گسترده‌ای کار بسیار دشواری است، من عامدانه بحث خود را به خدای واحد و یگانه‌ای که مورد پرستش یهودیان، مسیحیان و مسلمانان است محدود ساخته‌ام، هرچند برای روشن ترگردانیدن دیدگاه توحیدی گاهی به بررسی دیدگاه‌های مشرکان، هندوان و بوداییان دربارهٔ واقعیت غایی نیز پرداخته‌ام. به‌نظر می‌رسد که مفهوم خدا به گونهٔ درخور ملاحظه‌ای به مفاهیم و تصوراتی در ادیان که کاملاً به‌طور مستقل تکامل یافته‌اند نزدیک است. قطع نظر از

1. Incarnation

نتایجی که ما ممکن است دربارهٔ واقعیت خدا به آنها دست یابیم، تاریخ این مفهوم قطعاً نکتهٔ مهمی را دربارهٔ ذهن بشری و ماهیت شور و اشتیاق ما برای شناختِ او به ما نشان خواهد داد. به رغم گرایش غیر دینی بخش عظیمی از جامعهٔ غربی، مفهوم خدا هنوز هم در حیات میلیونها انسان تأثیر دارد. بررسیهای اخیر نشان داده‌اند که نود و نه درصد امریکاییان می‌گویند که به خدا اعتقاد دارند: پرسش این است که آنها به کدام «خدا» از میان خدایان متعددی که عرضه می‌شوند، ایمان دارند؟

الهیات اغلب موضوعی خشک و انتزاعی شناخته می‌شود، اماتاریخ سرگذشت خدا شورانگیز و پرعمق بوده است. برخلاف برخی نگرشهای دیگر دربارهٔ ذات مطلق، این مسأله در آغاز با مجاهده و کوششی دردآور همراه بود. پیامبران بنی‌اسرائیل خدایِ خود را همچون درد و رنج جسمانی تجربه می‌نمودند که همهٔ اندامهای آنها را در خود فرو می‌گرفت و آنها را با شور و اشتیاق مجذوب می‌ساخت. واقعیتی که آنها او را خدا می‌نامیدند، اغلب توسط توحیدگرایان در حالتی از عمق و شدت تجربه می‌شد: ما همه‌جا با قله‌های کوه، ظلمت و تاریکی، پریشان حالی، تصاویر صلیب و ترس و وحشت روبرو هستیم. تجربهٔ غربیان از خدا به‌خصوص دردمندانه به‌نظر می‌رسید. دلیل این فشار و میل درونی چه بود؟ توحیدگرایان دیگر از نور و روشنایی و تبدل صورت سخن می‌گفتند. آنان از تصاویری بسیار جسارت‌آمیز برای بیان پیچیده بودن واقعیتی که تجربه می‌کردند، استفاده می‌نمودند که فراتر از تحمل الهیات ارتدوکس بود. اخیراً نوعی علاقه به اساطیر به‌چشم می‌خورد که می‌تواند نشانگر گرایش گسترده به بیان خیال‌آمیزتر حقیقت دینی باشد. کار و پژوهش عالم فقید امریکایی جوزف کمپبل[1] فوق‌العاده محبوبیت یافته است: او به تحقیق در اساطیر جاودانهٔ نوع انسان پرداخته و میان اسطوره‌های کهن با اسطوره‌هایی که هنوز در جوامع سنتی رواج دارند، پیوندهایی یافته است. غالباً تصور بر این است که سه دینی که به خدا اعتقاد دارند خالی از اساطیر و نمادگرایی شاعرانه هستند. معهذا، هرچند توحیدگرایان در ابتدا اسطوره‌های همسایگان مشرک خود را طرد نمودند، این اسطوره‌ها اغلب در

---

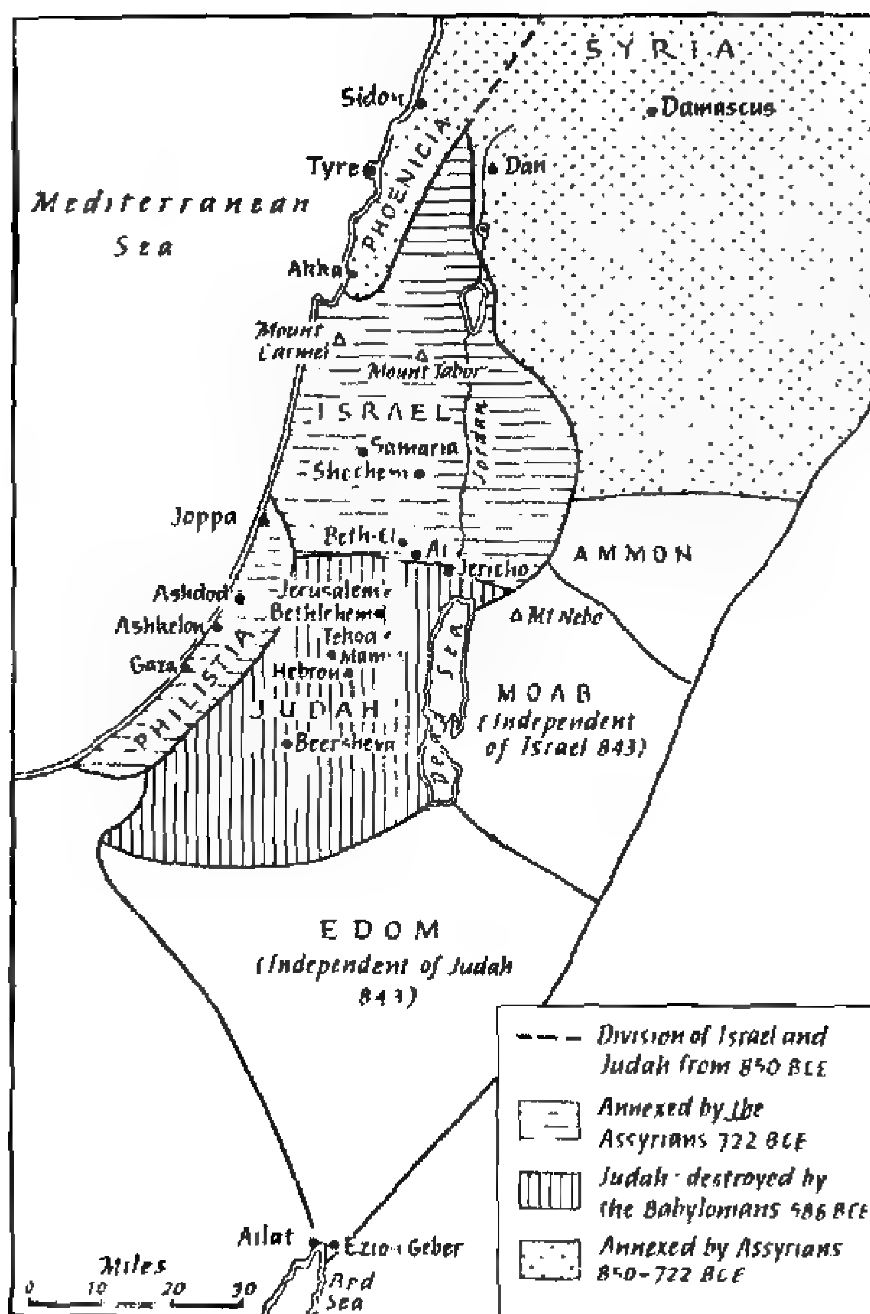
1. Joseph Campbell

دوره‌های بعد به درون دین نفوذ پیدا کردند. فی‌المثل عارفان خدا را در زنی تجسد یافته دیده‌اند. دیگران با تکریم و احترام از جنسیت خدا سخن می‌گویند و عنصری زنانه را در ذات الهی وارد نموده‌اند.

این مسأله مرا به نکته‌ای دشوار می‌رساند. چون خدا در آغاز به عنوان خدایی مشخصاً مذکر ظاهر گردید، توحیدگرایان معمولاً با ضمیر «او» (مذکر) به آن اشاره کرده‌اند. در سالهای اخیر، طرفداران آزادی زنان به‌گونه‌ای درخور فهم به این مسأله اعتراض کرده‌اند. چون من به گزارش اندیشه‌ها و نگرشهای افرادی خواهم پرداخت که خدا را «او» (با ضمیر مذکر) می‌نامند، از واژگان مردانهٔ مرسوم استفاده کرده‌ام به استثنای موقعی که «آن» (ضمیر خنثی) مناسب‌تر بوده است. با وجود این، شاید ذکر این نکته ارزشمند باشد که فحوای مردانهٔ سخن گفتن از خدا در انگلیسی به خصوص مسئله‌ای بحث‌انگیز و معضل‌آفرین است. لیکن در عبری، عربی و فرانسه ضمیر مونث به گفتمانِ الهیاتی از لحاظ جنسیت نوعی لحن و آهنگ می‌بخشد که حالت متعادلی را که اغلب زبان انگلیسی فاقد آن است، فراهم می‌سازد. مثلاً در عربی الله (نام متعالی خدا) از لحاظ دستوری مذکر است، اما کلمه‌ای که برای اشاره به کنه درک‌ناپذیر و قدسی خداوند ــ ذات ــ به کار می‌رود مونث است.

هر نوع سخن گفتن دربارهٔ خدا با مشکلات فوق‌العاده‌ای مواجه است. با وجود این، توحیدگرایان در عین حال که از زبان حداکثر استفاده را کرده‌اند، اما توانایی آن را برای بیان واقعیت متعالی انکار نموده‌اند. خدای یهودیان، مسیحیان و مسلمانان خدایی است که ــ به یک معنا ــ سخن می‌گوید. کلام او در هریک از این سه دین قاطع و شبهه‌ناپذیر است. کلام خدا به تاریخ فرهنگ ما شکل داده است. ما اکنون باید ببینیم که آیا امروزه کلمهٔ «خدا» برای ما هیچ معنایی دارد؟

یادداشت: چون من از منظر یهودیان و مسلمانان و نیز مسیحیان به سیر تحول مفهوم خدا نگاه می‌کنم، اصطلاحات «قبل از میلاد» و «دورهٔ مسیحی» که به طور قراردادی در غرب به کار می‌روند، مناسب نیستند. بنابراین، من از بدیلهای "B C E" (قبل از دوره مسیحی) و "C E" (دوره مسیحی) استفاده کرده‌ام.



۱ـ پادشاهیهای اسرائیل و یهودیه، ۷۲۲ـ۵۸۵ ق.م.

۱
در ابتدا....

در ابتدا، موجودات بشر خدایی را آفریدند که علت نخستین[1] همهٔ اشیا و فرمانروای آسمان و زمین بود. او با تصاویر نمایش داده نمی‌شد و معبد یا کاهنانی در خدمت خود نداشت و متعالی‌تر از آن بود که به پرستش انسان نیاز داشته باشد. به تدریج او از ذهن و خاطرهٔ مردم محو گشت. چنان دور از دسترس شده بود که آنان به این نتیجه رسیدند که دیگر به و نیزی ندارند. سرانجام این‌طور گفته شد که او ناپدید گردیده است.

این حداقل نظریه‌ای است که پدر ویلهلم اشمیت[2] در منشاء تصور خدا[3] که در ۱۹۱۲ انتشار یافت به آن عمومیت بخشید. اشمیت عقیده داشت که قبل از اینکه مردان و زنان به پرستش شماری از خدایان بپردازند نوعی یکتاپرستی اولیه وجود داشته است. در آغاز آنان تنها به یک ذات متعال[4] باور داشتند که جهان را آفریده بود و از دور بر امور بشری نظارت داشت. باور به چنین خدای متعالی[5] (که گاهی خدای آسمان[6] نامیده می‌شود، چون با آسمانها ارتباط دارد) هنوز یکی از ویژگیهای حیات دینی در بسیاری از قبایل بومی افریقایی است. آنان در نیایشهای خود مشتاقانه از خدا طلب استمداد می‌کنند، باور دارند که او ناظر بر اعمال آنها است و خطاکاران را کیفر خواهد داد. لیکن او به گونه‌ای شگفت از حیات روزانهٔ آنها غایب است: او کیش و آیین خاصی ندارد و هرگز تمثال وی تصویر نمی‌شود. اهالی قبیله

---

1. First Cause
2. Wilhem Schmidt
3. *The Orgin of the Idea of God*
4. Supereme Deity
5. High God
6. Sky God

می‌گویند که توصیف‌ناپذیر است و عالم انسانها به ساحت متعالی او راه ندارد برخی مردم می‌گویند او از اینجا «رفته است». انسان‌شناسان[1] اشاره می‌کنند که این خدا چنان دور از دسترس و متعالی شده است که در واقع ارواح کوچک‌تر و خدایانِ دست‌یافتنی‌تر جانشین او شده‌اند. نظریهٔ اشمیت همچنین می‌گوید که در روزگارانِ کهن خدایانِ جذاب‌ترِ معبدِ خدایانِ اقوامِ مشرک جانشین خدای متعال شدند. بنابراین، در آغاز فقط یک خدا وجود داشت. اگر این درست باشد، در این‌صورت یکتاپرستی یکی از قدیم‌ترین تصوراتی بود که موجودات بشری برای تبیین راز و تراژدی حیات به تکامل آن پرداختند. این همچنین به برخی مشکلاتی که چنین الوهیتی ممکن است با آن مواجه شود اشاره می‌کند.

اثبات این نظریه یا نظریهٔ مقابل آن بسیار دشوار است. نظریه‌های گوناگونی دربارهٔ منشاء دین وجود داشته است. معهذا به‌نظر می‌رسد که آفرینش خدایان چیزی است که انسانها همواره انجام داده‌اند. هنگامی که یک مفهوم دینی کارایی خود را برای آنها از دست می‌دهد، صرفاً مفهوم دیگری جانشین آن می‌شود. این مفاهیم، مانند خدای آسمان، بدون سروصدای زیاد و به آهستگی ناپدید می‌شوند. در روزگار خود ما، بسیاری از افراد خواهند گفت خدایی که قرنها مورد پرستش یهودیان، مسیحیان و مسلمانان بوده است همچون خدای آسمان به خدایی دور دست تبدیل شده است. برخی در واقع ادعا کرده‌اند که او مرده است. مسلماً به‌نظر می‌رسد که او از صحنهٔ زندگی شمار روبه افزایشی از مردم، خصوصاً در اروپای غربی، در حال ناپدید شدن است. آنان از «حفره‌ای به شکل خدا» در آگاهی شان سخن می‌گویند که عادتاً در آنجا قرار داشت، زیرا هرچند که ممکن است او در محافل خاصی مفهومی نامربوط به نظر آید، لیکن نقش قاطعی در حیات ما بازی کرده و یکی از بزرگ‌ترین مفاهیم بشری در همهٔ زمانها بوده است. برای شناخت آنچه ما در حال از دست دادن آن هستیم ــ یعنی اگر او واقعاً در حال ناپدید شدن از حیات ما است ــ نیاز داریم ببینیم هنگامی که مردم شروع به پرستش این خدا

---

1. anthropologists

کردند، چه‌کار می‌کردند؛ چه معنایی برای آنان داشت و آنان چه تصوری از او داشتند. برای این کار لازم است به خاورمیانهٔ کهن بازگردیم، آنجاکه مفهوم خدای ما به تدریج در حدود ۱۴۰۰۰ سال قبل ظاهر گردید.

یکی از دلایل اینکه امروزه دین نامربوط به نظر می‌رسد این است که بسیاری از ما دیگر دارای این حس نیستیم که ذات نامرئی ما را در خود فراگرفته است. فرهنگ علمی‌مان به گونه‌ای ما را تربیت می‌کند که توجه خود را به جهان طبیعی و مادی مقابل خود متمرکز می‌کنیم. این شیوهٔ نگریستن به جهان نتایجی عظیم به بار آورده است. به هر تقدیر، یکی از نتایج آن این است که فی‌الواقع حس «روحانی» یا «امر قدسی» را، که در جوامع سنتی‌تر در همهٔ سطوح در حیات مردم نفوذ دارد و زمانی عنصری مهم از تجربهٔ بشری ما از جهان بود، از حیات خود پیراسته‌ایم. در جزایر دریای شمال، آنان این نیروی مرموز را مانا[1] می‌نامند؛ دیگران آن را همچون حضوری روحانی یا روح تجربه می‌کنند؛ گاهی مانند نیرویی نامتشخص[2]، مشابه صورتی از رادیواکتیویته یا نیروی برق، احساس شده است. باور براین بود که این نیرو در رئیس قبیله، در گیاهان، صخره‌ها، یا حیوانات سکنی دارد. اقوام لاتین «نومینا»[3] (ارواح) را در تاکستانهای مقدس تجربه می‌کردند؛ اعراب احساس می‌کردند که جن‌ها در همه‌جا حضور دارند. طبیعی است که مردم می‌خواستند با این واقعیت تماس حاصل کنند و از آنها به سود خود کمک گیرند، اما همچنین صرفاً می‌خوستند به تحسین و ستایش او بپردازند. هنگامی که آنان به این نیروهای نامرئی تشخص بخشیدند و از آنها خدایانی ساختند، خدایانی در ارتباط با باد، آفتاب، دریا و ستارگان، اما دارای ویژگیهای شبه انسانی، درواقع پیوند و خویشاوندی خود را با این ذات نامرئی و با جهان پیرامونشان بیان می‌کردند.

رودلف اوتو[4] مورخ آلمانی ادیان که کتاب مهم خود مفهوم امر قدسی[5] را در ۱۹۱۷ منتشر ساخت، براین باور بود که حس «ذات قدسی»[6] از ویژگیهای بنیادین

1. mana
2. impersonal
3. numina
4. Rudolf Otto
5. *The Idea of the Holy*
6. numinous

دین است. این حس بر هر نوع میل برای تبیین جهان یا یافتن مبنایی بـرای رفـتار اخلاقی مقدم بود. انسانها به شیوه‌های متفاوت به تجربهٔ ذات قدسی می‌پرداختند. گـهی آن الهام بخش هیجانی شدید و سرمستانه بود، گاهی آرامشی عمیق و گاهی مردم در حضور نیروی اسرارآمیزی که ذاتی همهٔ جنبه‌های حیات بـود، احسـاس ترس [۱]، هیبت [۲] و خشوع [۳] می‌کردند. هنگامی که مردم شروع به آفرینش اسطوره‌های خود کردند و به پرستش خدایان خود پرداختند، نمی‌خواستند که به تبیین ظاهری پدیده‌های طبیعی بپردازند. داستانهای رمزی، نقاشیها و حکاکیها در روی دیوارهای غارها کوشش برای بیان حیرت آنها و ربط دادن این رازگسترده با حیات خود آنها بود؛ درواقع شاعران، هنرمندان و موسیقی دانان امروزه تحت تأثیر میل و گرایش مشابهی هستند. فی‌المثل در دورهٔ پارینه سنگی [۴]، هنگامی که کشاورزی در حـال تکامل بود، کیش مادر خدا بیانگر این حس بود که باروری کـه در حـال دگـرگون ساختن حیات بشری است واقعاً امری مقدس بود. هنرمندان به کندن تندیسهایی از دل سنگها پرداختند که او را همچون زنی برهنه و آبستن که باستان شناسان آنها را در سراسر اروپا، خاورمیانه و هند یافته‌اند، تصویر می‌کرد. مادربزرگ به گونه‌ای آرمانی قرنهای متمادی اهمیت خود را حفظ نمود. مانند خدای آسمان کـهن، او جـذب معبد خدایان بعدی گردید و در میان خدایان و الهگان دیگر جایگاه خود را یافت. او معمولاً یکی از قدرتمندترین خدایان بود و قطعاً مهم‌تر از خدای آسمان بـود کـه تقریباً شخصیتی سایه‌وار باقی ماند. در سومر اینّنه (ایتانا/ایتانا) [۵]، در بابل ایشتر (ایشتار /عشتر) [۶]، در کنعان انت [۷]، در مصر ایزیس [۸] و در یونان آفرودیت [۹] نـامیده می‌شد و به نحو درخور ملاحظه‌ای داستانهای مشابهی در همهٔ این فرهنگها برای بیان نقش او در حیات معنوی مردم ساخته شد. این اسطوره‌ها به این منظور خلق نشده بودند که به گونهٔ ظاهری تـفسیر شـوند، بـلکه کـوششهایی اسـتعاری بـرای توصیف واقعیتی بودند که بیش از حد پیچیده و گریزنده بود که به شیوه‌های دیگر

---

1. dread
2. awe
3. humility
4. palaeolaethic period
5. Inana
6. Ishtar
7. Anat
8. Isis
9. Aphrodite

بیان شدنی باشد. این داستانهای نمایشی و برانگیزانندهٔ خدایان و الهگان به مردم کمک می‌کرد که احساس خود را از نیروهای قدرتمند، اما نامریی که حیات آنها را دربر گرفته بود، به روشنی بیان کنند.

درواقع، به نظر می‌رسد که در دنیای کهن، انسانها باور داشتند که این تنها با مشارکت جستن در حیات الهی بود که آنان واقعاً انسان می‌شدند. حیات خاکی آشکارا شکننده بود و مرگ بر آن سایه افکن بود، اما اگر مردان و زنان به تکرار و بازآفرینی افعال خدایان می‌پرداختند، آنان تا حدی در نیروی عظیم‌تر و تأثیربخش آنها سهیم می‌شدند. ازاین رو گفته می‌شد که خدایان به انسانها نشان داده بودند که چگونه شهرها و معبدهای خود را بسازند که نسخه بدلهای خانه‌های خود آنان در قلمرو الهی بود. جهان مقدس خدایان ــ آن‌گونه که در اسطوره روایت می‌شود ــ تنها کمال مطلوبی نبود که مردان و زنان آرزوی دست یافتن به آن را داشته باشند، بلکه نمونهٔ ازلی[1] هستی و حیات آنها بود؛ آن نمونهٔ نخستین یا صورت نوعی[2] بود که بر اساس آن، حیات ما دراینجا، در روی زمین پی افکنده شده بود. ازاین رو باور بر این بود که هرچیزی در روی زمین نسخهٔ بدل چیزی در جهان الهی است، درک و دریافتی که به اساطیر، شعایر و سازمان اجتماعی اکثر فرهنگهای کهن روح می‌بخشید و هنوز هم در جوامع سنتی‌تر زمانهٔ خود ما تأثیر دارد.[3] فی‌المثل، در ایران قدیم باور براین بود که هرشخص یا شیء واحدی در جهان مادی (گیتی) نمونه یا همتای خود را در جهان مثالی واقعیت قدسی (مینو) دارد. این دیدگاهی است که درک آن در جهان جدید برای ما دشوار است، زیرا ما خودمختاری و استقلال را برترین ارزشهای انسانی می‌دانیم. با وجود این، برچسب معروف post coitum omne animal tristis est هنوز بیانگر تجربهٔ مشترکی است: بعد از لحظه‌ای حساس که مشتاقانه چشم به راه آن هستیم، اغلب احساس می‌کنیم که چیزی عظیم‌تر را از دست داده‌ایم که دقیقاً ورای قوهٔ درک ما باقی می‌ماند. تقلید از

---

1. prototype   2. archetype

3. → : Mircea Eliade. *The Myth of Eternal Return or Cosmos and History*. trans. Willard R. Trask. (Princeton. 1954).

خدا هنوز هم مفهوم دینی مهمی است: استراحت در روز سبت یا شستن پاهای کسی در پنج شنبهٔ قبل از عید پاک[1] ــ اعمالی که ظاهراً بی معنا هستند ــ اکنون معنادار و مقدس هستند، زیرا مردم براین باورند که خدا روزگاری آنها را انجام می داد.

معنویت مشابهی جهان کهن بین‌النهرین را متمایز ساخته بود. در محل تلاقی رودخانه‌های دجله و فرات، آنجا که اکنون کشور عراق واقع است، در ۴۰۰۰ سال ق.م. مردمی معروف به سومریان[۲] ساکن بودند که یکی از نخستین فرهنگهای بزرگ جهان قدیم را بنیان نهاده بودند. در شهرهای خود در اور[۳]، ارخ[۴] و کیش[۵] سومریان خط میخی خود را اختراع کردند؛ برج ـ معبدهای فوق‌العاده‌ای موسوم به زیگورات‌ها را بنا نمودند و قانون، ادبیات و اساطیر چشم‌گیری پدید آوردند. زمان درازی نگذشت که منطقه مورد تهاجم اکدی‌های[۶] سامی قرار گرفت که زبان و فرهنگ سومر را اخذ کرده بودند. سپس در زمانی بعد، در حدود ۲۰۰۰ سال ق. م. آموری‌ها[۷] بر این تمدن سومری ـ اکدی استیلا یافتند و بابل را پایتخت خود ساختند. سرانجام، پانصد سال بعد، آشوریان[۸] در منطقهٔ آشور[۹] در مجاورت بابل ساکن شدند و مآلا طی قرن هشتم قبل از میلاد بابل را به تصرف درآوردند. این سنت بابلی نیز بر اساطیر و دین کنعان که به سرزمین موعود اسرائیلیان کهن تبدیل خواهد شد، تاثیر نهاد. مانند اقوام دیگر در دنیای کهن، بابلی‌ها دستوردهای فرهنگی خود را به خدایان نسبت می‌دادند، خدایانی که شیوهٔ زندگی خود را به نیاکان اساطیری آنها الهام‌بخشیده بودند. مثلاً تصور بر این بود که خودِ بابل تصویری از آسمان است و هریک از معابد آن نسخه بدلهایی از قصور اسمانی هستند. این پیوند با جهان خدایان هرساله در عید بزرگ سال نو جشن گرفته می‌شد و جاودانگی پیدا می‌کرد، جشنی که در قرن هفتم قبل از میلاد کاملاً رسمیت یافته بود. در این عید که در ماه نیسان ــ آوریل ما ــ در شهر مقدس بابل جشن گرفته می‌شد، پادشاه با

1. Maundy Thursday
2. Sumerians
3. Ur
4. Erech
5. Kish
6. Akkadians
7. Amorites
8. Assyrians
9. Ashur

تشریفات رسمی بر تخت سلطنت می‌نشست و پادشاهی او برای یک سال دیگر تثبیت می‌گشت. معهذا این تثبیتِ قدرت سیاسی فقط تا آنجا می‌توانست دوام آورد که در حکومتِ پایدارتر و مؤثرتر خدایان شرکت می‌جست، خدایانی که از درون آشفتگی و بی‌نظمی ابتدایی، هنگامی که آنان جهان را آفریده بودند، نظم و آراستگی را پدید آوردند. بنابراین، یازده روزِ مقدسِ جشنِ سالِ نو شرکت‌کنندگان را از درون زمان عرفی[1] به واسطهٔ حرکات آیینی به ساحت جهان قدسی[2] و ازلی خدایان فرا می‌افکند. برای الغای سال کهن و در حال زوال حیوانی کشته می‌شد؛ بی‌احترامی به پادشاه در ملاء عام و به تخت نشاندن پادشاهِ کارناوالِ شادی به جای او، بی نظمی آغازین را بازآفرینی می‌کرد و نبردی سختگی مبارزهٔ شاهان علیه نیروهای ویرانگر را از نو به نمایش در می‌آورد.

ازاین رو، این اعمال نمادین ارزش تقدس‌آمیزی داشت؛ این اعمال نمادین به مردم بابل این توانایی را می‌بخشیدند که در نیروی مقدس یا مانا رسوخ کنند که تمدن عظیم خود آنها برپایهٔ آن قرار داشت. احساس می‌شد که فرهنگ دستاوردی شکننده است که همواره می‌توانست مقهور نیروهای بی‌نظمی و انحلال گردد. در بعدازظهر روز چهارم جشنهای سال نو، روحانیان و سرودخوانان به ترتیب به قدس‌الاقداس[3] وارد می‌شدند تا با صدای بلند به خواندن انوماالیش[4] بپردازند، سرودی حماسی که پیروزیِ خدایان برآشفتگی و بی‌نظمی را اعلام می‌کرد.

داستان، بیان و روایت واقعی خاستگاه‌های طبیعی حیات بر روی کرهٔ خاک نبود، بلکه کوششی کاملاً نمادین برای اشاره به رازی بزرگ و رهانیدن نیروی قدسی آن بود. توصیف دقیق آفرینش ناممکن بود، زیرا هیچ‌کس در این رویدادهای تصورناپذیر حاضر نبود: ازین‌رو، اسطوره[5] و نماد[6] تنها راه مناسب توصیف آنها بودند. نگاهی اجمالی به انوما الیش تصوری از معنویتی که قرنها بعد موجب پدید آمدن خدای آفرینندهٔ ماگردید به ما می‌دهد. هرچند روایت کتاب مقدس و قرآن از

1. profane
2. sacred
3. Holy of Holies
4. *Enuma Elish*
5. myth
6. symbol

داستان آفرینش مآلاً صورت کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند. این اسطوره‌های شگفت‌انگیز هرگز به طور کامل ناپدید نگردیدند و در زمانی بسیار متأخر، پوشیده در زبانی توحیدگرایانه، دوباره به تاریخ سرگذشت خدا وارد می‌گردند.

داستان در ابتدا با آفرینش خدایان آغاز می‌گردد ـ موضوعی که همان‌طور که خواهیم دید در عرفان یهودی و اسلامی بسیار مهم خواهد بود. بنابر انوماالیش در آغاز خدایان دو به دو از ماده‌ای بی‌شکل و مرطوب پدید آمدند، ماده‌ای که خود جوهری الهی دارد. در اسطورهٔ بابلی ـ همان‌طور که بعداً **در کتاب مقدس** ـ خلق از عدم وجود نداشت، مفهومی که برای جهان کهن بیگانه بود. قبل از اینکه خدایان یا موجودات بشری به وجود آیند، این مادهٔ خام مقدس از ازل وجود داشت. هنگامی که بابلی‌ها کوشیدند تا تصوری از این ماده آغازین به‌دست آورند، می‌اندیشیدند که آن باید مشابه زمینهای باتلاقی بین‌النهرین باشد، جایی که سیلهای مهیب پیوسته ساخته‌های شکنندهٔ انسانها را تهدید به نابودی می‌کرد. بنابراین در انوماالیش، بی‌نظمی و آشفتگی، توده‌ای آتشین و جوشان نیست، بلکه آشفتگی لغزنده‌ای است که در آن همه‌چیز فاقد حد و مرز، تعریف و هویت است:

> هنگامی که شیرینی و تلخی
> به هم آمیختند، هیچ نی‌ یی چیره‌دار نبود و هیچ گیاهی
> آب را گل آلود نکرد،
> خدایان بی نام، بی طبیعت و بی آینده بودند.(۱)

سپس سه خدا از زمین باتلاقی آغازین پدید آمدند: آپسو[2] (که با آبهای شیرین رودخانه‌ها یکسان دانسته می‌شود) همسر او تیامت[3] (دریای شور) و مومو[4]، زهدان آشفتگی. معهذا این خدایان، به یک تعبیر، الگویی اولیه و پست‌تر بودند که به اصلاح نیاز داشتند. نامهای «آپسو» و «تیامت» را می‌توان به «مغاک» و «خلاء»[5] یا «ورطهٔ بی انتها» ترجمه نمود. آنان در لختی[6] بی‌شکل و فقدان صورت آغازین سهیم

---

1. From "The Babylonian Creation" in N.K. Sanders (trans) *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*. (London, 1971), p.73. 2 Apsu
3 Tiamat 4 Mummu 5 void
6 inertia

بودند و هنوز به هویت روشنی دست نیافته بودند.

در نتیجه، شماری از خدایان دیگر در فرآیندی که به فرآیند صدور مشهور است ظهور یافتند که در تاریخ سرگذشت ما از خدا بسیار مهم خواهد بود. خدایان دیگری یکی پس از دیگری، به طور حفتی ظاهر می‌گردند که هریک از آنها، در حالی که تحول مفهوم خداوند پیشرفت می‌کند، نسبت به خدای پیشین تعریف دقیق‌تری به‌دست می‌آورد. نخست لهمو[1] و لهمن[2] ظهور یافتند (نام آنها به معنای «گل و لای» است؛ آب و زمین هنوز به هم آمیخته‌اند. سپس آنشر[3] و کیشر[4] پدید آمدند که به ترتیب با افقهای آسمان و دریا یکی شناخته می‌شوند). بعدا «آنو[5]» (آسمانها) و «اثا»[6] (زمین) ظاهر گردیدند و به‌نظر می‌رسید که این فرآیند را کامل می‌کنند. جهانِ خدایان، آسمان، رودخانه‌ها و زمین داشت که از یکدیگر جدا و متمایز بودند. لیکن آفرینش صرفاً آغاز شده بود: نیروهای بی‌نظمی و انحلال فقط می‌توانستند از راه مبارزه‌ای دردناک و وقفه‌ناپذیر مهار شوند. خدایان جوان‌تر و توانمند در مقابل والدین خود به‌پا خاستند، اما هرچند اِئا می‌توانست آپسو و مومو را از پای درآورد، نمی‌توانست دربرابر تیامت که شمار عظیمی از بچه هیولاهای حرامزاده به‌دنیا آورده بود تا از او دفاع کنند، کاری از پیش ببرد. خوشبختانه اِئا فرزندی شگفت‌انگیز به‌نام مردوک[7] (خدای آفتاب) از آن خود داشت که کامل‌ترین نوع از شجرهٔ الهی بود.

مردوک در نشست مجمع بزرگ خدایان قول داد که با تیامت بجنگند با این شرط که حاکم آنان گردد. با وجود این، او توانست با دشواری فراوان و پس از نبردی طولانی و خطرناک تیامت را به قتل رساند. در این اسطوره خلاقیت و آفرینندگی نوعی مبارزه است که با دشواری و به رغم نابرابری‌های عظیم به دست می‌آید.

لیکن مآلاً مردوک بر روی جسد عظیم تیامت ایستاد و تصمیم گرفت جهانی تازه بیافریند. بدن او را به دو قسمت فرو شکافت تا طاق آسمان و جهان انسانها را

---

1. Lahmu | 2. Lahman | 3. Ansher
4. Kisher | 5. Anu | 6. Ea
7. Marduk

بیافرینند. سپس قوانینی وضع نمود که هرچیزی را در جایگاه معین آن قرار می‌داد. به هر قیمتی باید نظم را برقرار نمود. معهذا پیروزی کامل نبود و باید از طریق رسم و آیینی[1] ویژه، سالهای متمادی، از نو تثبیت می‌گردید. در نتیجه خدایان در بابل، مرکز زمین تازه ملاقات نمودند و معبدی را بنا کردند که بتوان در آن شعایر آسمانی را اجرا نمود. نتیجهٔ این ملاقات بنای زیگورات بزرگ به افتخار مردوک بود، «معبد زمینی، نماد آسمان بی‌کران». هنگامی که معبد کامل گردید، مردوک در نقطهٔ بالای آن جای گرفت و خدایان با صدای بلند فریاد کشیدند: «این بابل شهر محبوب خدا و سرزمین دوست داشتنی شما است». سپس آنان این نیایش آیینی را «که از آن عالم ساختار خود را دریافت می‌کند، جهان پنهان روشن می‌شود و جایگاه خدایان در عالم معین می‌شود»، اجرا نمودند.[2] این قوانین و شعایر برای همه الزام‌آور هستند، حتی خدایان باید آنها را رعایت کنند تا بقای آفرینش تضمین گردد. این اسطوره معنای باطنی تمدن را، آنگونه که بابلی‌ها درک می‌کردند، بیان می‌کند. آنان کاملا می‌دانستند که نیاکان خود آنها زیگورات را ساخته بودند، اما داستان انوما الیش این باور آنها را به خوبی روشن می‌کرد که اقدام خلاقانه شان فقط در صورتی می‌توانست دوام آورد که از نیروی الهی بهره‌مند گردد. جشن آیینی و مراسمی که آنان در سال نو برگزار نمودند، قبل از اینکه موجودات بشری قدم به عرصهٔ هستی گذارند طراحی شده بود: یعنی درکنه ماهیت اشیا نوشته شده بود که حتی خدایان باید تسلیم آن می‌شدند. این اسطوره همچنین بیانگر اعتقاد آنان بود که بابل مکانی مقدس، مرکز جهان و خانهٔ خدایان بود ــ تصوری که در همهٔ نظامهای دینی دوران کهن مهم و حیاتی بود. مفهوم شهر مقدس، یعنی آنجا که مردان و زنان احساس می‌کردند رابطه‌ای نزدیک با نیروی قدسی و منشاء همهٔ هستی و تأثیربخشی دارند، در هر سه دین توحیدی نسبت به خدای ما مهم خواهد بود.

سرانجام، پس از همهٔ این رویدادها و تأمل فراوان، مردوک نوع انسان را آفرید.

---

1. liturgy　　2. Ibid., p.99

او کینگو[1] (همسر ساده‌لوح تیامت) را دستگیر کرد (که پس از شکست آپسو او را خلق نمود)؛ او را کشت و نخستین انسان را با آمیختن خون خدا با خاک آفرید. خدایان با شگفتی و تحسین نظاره می‌کردند. لیکن نوعی طنز نهفته در این روایت اساطیری از منشاء انسان وجود دارد که نشان می‌دهد که او به هیچ وجه اشرف مخلوقات نیست، بلکه از یکی از احمق‌ترین و بی‌خاصیت‌ترین خدایان ریشه می‌گیرد، اما داستان به نکتهٔ مهم دیگری اشاره دارد و آن این است که نخستین انسان از مادهٔ خدایان آفریده شده بود. بنابراین او، هر اندازه اندک و محدود، دارای ماهیت الهی بود. هیچ نوع فاصله و شکافی میان موجودات بشری و خدایان وجود نداشت. جهان طبیعی، مردان و زنان و خود خدایان همه ماهیتی واحد داشتند و از مادهٔ الهی یکسانی ریشه می‌گرفتند. نگرش جهان شرک کل‌نگرانه بود. خدایان در ساحت و قلمرویی مستقل و هستی شناسانه[2] از نژاد انسانی جدا نبودند: الوهیت اساساً متفاوت از انسانیت نبود. بنابراین، نیازی به نوعی وحی خاص خدایان یا شریعت الهی نبود که از عالم بالا به زمین نازل گردد. خدایان و موجودات بشری از موقعیت مشابهی برخوردار بودند، تنها تفاوت این بود که خدایان نیرومندتر و فناناپذیر[3] بودند.

این بینش کل نگرانه[4] محدود به خاورمیانه نبود، بلکه دردنیای کهن رایج بود. در قرن ششم قبل از میلاد مسیح، پیندار روایت یونانی این باور را در چکامه‌اش دربارهٔ بازیهای المپیک این گونه بیان نمود:

نژاد یکی است، یکی
نژاد خدایان و انسانها،
هر دوی ما از مادری واحد جان و نیرو می‌گیریم.
اما تفاوت قدرت در همه چیز
ما را از یکدیگر جدا می‌سازد،
زیرا یکی مانند چیزی نیست، مگر آسمان نیلگون

---

1. Kingu 2. ontological 3. immortal
4. holistic

که همیشه در مکانی ثابت باقی می‌ماند.
با وجود این، می‌توانیم در بزرگی اندیشه
یا نیروی جسم، مانند جاودانگان باشیم (۱)

پیندار به جای اینکه به ورزشکارانش به‌طور مستقل نگاه کند که هریک می‌کوشند به بهترین دستاورد شخصی خود دست یابند، آنها را در مقابل کارهای بزرگ خدایان قرار می‌دهد که الگوی همهٔ دستاوردهای بشری بودند. انسانها به‌طور برده‌وار به تقلید از خدایان همچون موجوداتی کاملاً دوردست نمی‌پردازند، بلکه مطابق با امکان بالقوهٔ ماهیتِ اساساً الهی خود زندگی می‌کنند.

به‌نظر می‌رسد اسطورهٔ مردوک و تیامت بر مردم کنعان نفوذ داشته است که داستان بسیار مشابهی دربارهٔ بعل ـ حبد[۲]، خدای توفان و باروری داشتند که اغلب به شیوهٔ فوق‌العاده غیرتعرف‌آمیزی در **تورات** از آن نام برده شده است. داستان نبرد بعل با یم ـ نهر[۳]، خدای دریاها و رودخانه‌ها، در لوحه‌هایی که تاریخ آنها به قرن چهاردهم قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد، نوشته شده است. بعل و یم هر دو با ال[۴] خدای بزرگ کنعانی می‌زیستند. در مجمع ال، یم درخواست می‌کند که بعل به او تحویل داده شود. بعل با دو سلاح جادویی یم را شکست می‌دهد و می‌خواهد او را بکشد که اشیره[۵] (همسر ل و مادر خدایان) پا در میان می‌گذارد و می‌گوید که کشتن اسیر کاری ناشایست است. بعل شرمنده می‌شود و از کشتن یم در می‌گذرد که نمایندهٔ جنبهٔ خصومت‌آمیز دریاها و رودخانه‌هایی است که پیوسته زمین را به ویرانی تهدید می‌کنند، در حالی که بعل، خدای توفان، زمین را بارور می‌گرداند. در روایت دیگری از این اسطوره، بعل، لوتن[۶] اژدهای هفت‌سر را به قتل می‌رساند که در عبری لویاتان[۷] نامیده می‌شود. تقریباً در همهٔ فرهنگها، اژدها نماد اصل ناپیدا، بی‌شکل و نامتمایز است. ازاین رو بعل با عملی واقعاً خلاقانه مانع بازگشت به

1 Pindar, Nemean VI, 1-4 *The Odes of Pindar* trans. C.M.Bowra (Harmondsworth, 1969), p 206
2. Baal-Habad
3. Jam Nahar
4. El
5. Asherah
6. Lotan
7. Leviathan

بی‌شکلی آغازین گردیده است و خدایان به عنوان پاداش قصر زیبایی را به افتخار او بنا می‌کنند. بنابراین، آفرینش و خلاقیت در دین ابتدایی، امری الهی دانسته می‌شد: ما هنوز برای سخن گفتن از «الهام» خلاقانه از زبان دینی استفاده می‌کنیم که از نو به واقعیت شکل می‌بخشد و معنای تازه‌ای به جهان می‌دهد.

ما شکست و بدبختی به بعل رو می‌آورد: او می‌میرد و مجبور است به جهان موت[1] خدای مرگ و ناباروری فرود آید. موقعی که او از سرنوشت پسرش آگاهی می‌یابد، ال خدای بزرگ از تخت خود پایین می‌آید؛ جامهٔ کرباس به تن می‌کند؛ صورت خود را کریه‌المنظر می‌گرداند. ما نمی‌تواند پسرش را نجات دهد. این انت، محبوبه و خواهر بعل است که قلمرو خدایان را ترک می‌کند و به جستجوی روح همزاد خود می‌رود، «همچون گاوی که گوساله یا میشی که برهٔ خود را می‌جوید.»[2] هنگامی که بدن او را می‌یابد، به احترامش مراسم تدفین و سوگواری برگزار می‌کند. موت را دستگیر می‌کند؛ با شمشیرش او را به دو نیم می‌کند و مانند دانهٔ ذرت قبل از اینکه او را در زمین بکارد، وی را می‌ساید؛ آتش می‌زند و خرد و سیاب می‌کند. داستانهای مشابهی دربارهٔ الهگان بزرگ دیگر نقل می‌شود ـ اینه‌نه، ایشتر، ایزیس ـ که به جستجوی خدای مرده می‌پردازند و حیات تازه‌ای به زمین می‌بخشند. لیکن پیروزی انت باید هرساله در جشنهای آیینی جاودانه گردد. بعداً بعل حیات دوباره می‌یابد ـ ما مطمئن نیستیم چگونه، زیرا منابع ما ناقص هستند ـ و به انت بازگردانده می‌شود. این پرستش یکپارچگی و هماهنگی که اتحاد و آمیزش جنسیت‌ها نماد آن است، از طریق آمیزش جنسی آیینی در کنعان قدیم جشن گرفته می‌شد. با تقلید از خدایان بدین‌شیوه، مردان و زنان در نبرد آنان علیه ناباروری شرکت می‌جستند و نیروی خلاقیت و باروری جهان را تضمین می‌کردند. مرگ یک خدا، جستجوی الهه و بازگشت پیروزمندانه به قلمرو خدایان از موضوعات دینی دایمی در فرهنگهای گوناگون بودند و در دین بسیار متفاوت خدای یگانه که

1. Mot
2. Anat Baal Text 549: 11:5, quoted in E.O James, *The Ancient Gods* (London, 1960). p: 88.

یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به ستایش او می‌پردازند، تکرار خواهد شد.

این دین در **کتاب مقدس** به ابراهیم نسبت داده می‌شود که اور را ترک نمود و سرانجام در زمانی بین قرنهای بیستم و نوزدهم ق.م. در کنعان ساکن شد. ما هیچ گزارش و سندی از دورهٔ ابراهیم در اختیار نداریم، اما محققان فکر می‌کنند که او ممکن است یکی از رهبران خانه به دوشی بوده است که قوم خود را در پایان هزارهٔ سوم ق.م از بین‌النهرین به سوی مدیترانه هدایت نموده‌اند. این اقوام آواره که برخی از آنها در منابع بین‌النهرین و مصری ابیرو[1]/اپیرو[2] یا هبیرو[3] نامیده شده‌اند، به زبانهای سامی غربی تکلم می‌کردند که زبان عبری یکی از آنها بود. آنان مانند اعراب بادیه‌نشین که با رمه‌های خود مطابق با تناوب فصول کوچ می‌کردند، اقوام کوچ‌کنندهٔ بیابانگرد و منظمی نبودند، بلکه طبقه‌بندی آنها امر دشواری بود و به همین سبب غالباً با سرکردگان و رهبران محافظه‌کار خود در تعارض بودند. وضع فرهنگی آنها معمولاً نسبت به وضع مردم صحرانشین برتری داشت. بعضی به عنوان کارگر روزمزد عمل می‌کردند، بعضی دیگر کارمند حکومت شدند و بقیه به عنوان تاجر، خادم یا رویگر روزگار می‌گذراندند. برخی ثروتمند می‌شدند و سپس ممکن بود بکوشند زمینی به‌دست آورند و در آنجا ساکن شوند. داستانهای **کتاب مقدس** دربارهٔ ابراهیم او را به عنوان کارگری مزدبگیر در خدمت به پادشاه سُدُوم[4] نشان می‌دهند و تعارضات مکرر او را با مقامات کنعان و توابع آن توصیف می‌کنند. سرانجام، هنگامی که همسر او سارا[5] وفات نمود، ابراهیم در حبرون[6] زمینی خرید که اکنون در ساحل غربی واقع است.

روایت سفر پیدایش دربارهٔ ابراهیم و اخلاف بی‌واسطهٔ او احتمالاً نشان می‌دهد که سه موج عمدهٔ اسکان عبریان اولیه در کنعان (اسرائیل جدید)، وجود داشته است. یکی با ابراهیم و حبرون ارتباط دارد که در حدود ۱۸۵۰ ق.م. مسیح اتفاق افتاد. موج دوم مهاجرت با فرزند دوم ابراهیم یعقوب[7] مرتبط است که نامشان به

---

1. Abiru
2. Apiru
3. Habiru
4. Sodom
5. Sarah
6. Hebron
7. Jacob

اسرائیل [1] («بشد که خداوند قدرت خود را نشان دهد») تغییر یافت؛ او در شکیم [2] ساکن شد که اکنون شهر عربی نابلس در ساحل غربی است. **کتاب مقدس** به ما می‌گوید که پسران یعقوب که نیاکان دوازده قبیلهٔ اسرائیل گردیدند، در طی قحط سالی شدید در کنعان به مصر کوچ نمودند. موج سوم اسکان عبریان در حدود ۱۲۰۰ ق.م. رخ داد، هنگامی که قبیلی که مدعی بودند اولاد ابرهیم هستند از مصر به کنعان رسیدند. آنان گفتند که مصریان آنها را به اسارت گرفته بودند، اما خدایی موسوم به یهوه [3] نجاتشان داده بود که خدای رهبر آنها موسی بود. پس از آن که با قهر بر کنعان تسلط یافتند، با عبریانی که در آنجا بودند متحد شدند و به بنی‌اسرائیل معروف گردیدند. **کتاب مقدس** به روشنی نشان می دهد که مردمی که ما آنها را به عنوان اسرائیلیان قدیم می‌شناسیم کنفدراسیونی از گروه‌های قومی گوناگونی بودند که اساساً با وفاداری به یهوه، خدای موسی، با یکدیگر پیوند داشتند. لیکن روایت **کتاب مقدس** قرنها بعد، در حدود قرن هشتم قبل از میلاد مسیح نوشته شد، هرچند به‌طور قطع از منابع کهن‌تر استفاده کرده بود.

طی قرن نوزدهم برخی محققان **کتاب مقدس** به بسط و تکامل نوعی روش نقادی پرداختند که چهار منبع متفاوت را در تکوین پنج سفر نخست **کتاب مقدس** یعنی اسفار پیدایش [4]، خروج [5]، لاویان [6]، اعداد [7] و تثنیه [8] تشخیص می‌داد. این کتابها بعداً در طی قرن پنجم قبل از میلاد در آنچه ما به عنوان اسفار خمسه [9] می‌شناسیم گردآوری شد. این صورت از نقادی با برخورد بسیار تندی روبرو گردیده است، اما هیچ کس هنوز نظریهٔ رضایت‌بخش‌تری ارائه نکرده است که توضیح دهد چرا دو روایت کاملاً متفاوت از رویدادهای کلیدی **کتاب مقدس** نظیر داستان آفرینش و توفان نوح وجود دارد و چرا گاهی در **کتاب مقدس** با تناقضاتی مواجه می‌شویم. دو تن از نویسندگان قدیم‌تر **کتاب مقدس**، که اثر آنها در سفر پیدایش و سفر خروج یافت می‌شود، احتمالاً طی قرن هشتم به نگارش آثار خود مشغول بودند، هرچند برخی

1. Israel
2. Shechem
3. Jahweh
4. *Genesis*
5. *Exodus*
6. *Leviticus*
7. *Numbers*
8. *Deuteronomy*
9. *Pentateuch*

زمان آنها را به تاریخی کهن‌تر بازمی‌گردانند. یکی به "J" معروف است زیرا او خدای خود را یهوه می‌نامد و دیگری به "E" زیرا او ترجیح می‌دهد از عنوان الهی رسمی‌تر الوهیم[1] استفاده کند. بعد از قرن هشتم اسرائیلیان کنعان را به دو پادشاهی مستقل تقسیم کرده بودند. J در پادشاهی جنوبی یهودیه به نوشتن کتاب خود مشغول بود، در حالی که E از اتباع پادشاهی شمالی اسرائیل بود. (نک: نقشهٔ شمارهٔ یک) ما از دو منبع دیگر اسفار خمسه ــ نویسندهٔ تثنیه (D) و پریستلی[2] (P) دربارهٔ تاریخ کهن اسرائیل ــ در فصل دوم بحث خواهیم کرد.

خواهیم دید که از بسیاری از جهات هم J و هم E در نگرشهای دینی همسایگان خود در خاورمیانه سهیم بودند، اما روایتهای آنان نشان نمی‌دهد که اسرائیلیان تا قرن هشتم قبل از میلاد در حال بسط دادن نگرشی متمایز از آن خود بودند. فی‌المثل J داستان خدا را با روایتی از آفرینش جهان آغاز می‌کند که در قیاس با انوماالیش به‌طور خیره‌کننده‌ای سطحی و ابتدایی است:

> این است پیدایش آسمان و زمین در حین آفرینش آنها در روزی که یهوه خدا زمین و آسمانها را آفرید. و هیچ نهال هنوز در زمین نبود و هیچ علف صحرا هنوز در زمین نبود و هیچ علف صحرا هنوز نروییده بود، زیرا خداوند باران بر زمین نباریده بود و آدمی نبود که کار زمین را بکند و مه از زمین برآمده تمام روی زمین را سیراب می‌کرد. پس خداوند خدا آدم (ادم)[3] را از خاک (اداما)[4] زمین به سرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد.(۵)

این نقطهٔ عزیمت کاملاً تازه‌ای بود. به جای تمرکز بر آفرینش جهان و دورهٔ ماقبل تاریخی مانند معاصران مشرک خود در بین‌النهرین و کنعان، J بیشتر به زمان تاریخی عادی علاقه‌مند است. هیچ نوع علاقهٔ واقعی به آفرینش دراسرائیل تا قرن ششم قبل از میلاد وجود نخواهد داشت. هنگامی که نویسنده‌ای که ما او را "p" می‌نامیم روایت شکوهمند خود را نوشت که اکنون فصل نخست سفر خروج را تشکیل می‌دهد. J مطلقاً آگاه نیست که یهوه تنها آفریننده آسمان و زمین است. لیکن

1. Elohim 2. Priestly 3. adām
4. (adāmah)

۵. سفر پیدایش ۲: ۵-۷

درزترین نکته تصور J ز نوعی تمایز میان انسان و خدا است. به جای اینکه از همان مادهٔ الهی ساخته شده باشد که خدایش از آن آفریده شده است، انسان (ادم)، همان‌طور که این جناس نشان می‌دهد به زمین (ادام) تعلق دارد.

برخلاف همسایگان مشرکش، J تاریخ دنیوی را در مقایسه با زمان قدسی و آغازین[1] خدایان به عنوان تاریخی نامقدس، سست و موهوم رد نمی‌کند. او به شتاب از میان رویدادهای ماقبل تاریخ می‌گذرد تابه پایان دورهٔ اساطیری برسد که شامل داستانهایی نظیر توفان نوح[2] و برج بابل[3] می‌گردد و به آغاز تاریخ قوم اسرائیل می‌رسد. این تاریخ ناگهان در باب دوازده آغاز می‌گردد، هنگامی که ابرام[4] که بعداً ابراهیم «پدر جماعت بسیار» نامیده خواهد شد، از جانب یهوه دستور می‌یابد که خانوادهٔ خود را در حران[5] (که اکنون در ترکیهٔ شرقی است) ترک گوید و به کنعان در نزدیکی دریای مدیترانه مهاجرت کند. به ما گفته شده است که پدر او طارح[6] که مشرک بود پیش از او با خانواده‌اش از اور به سمت غرب مهاجرت کرده بود. اکنون یهوه به ابراهیم می‌گوید که رسالتی خطیر به عهدهٔ او گذاشته شده است.

او پدر امتی نیرومند خواهد شد که یک روز پرشمارتر از ستارگان آسمان خواهد بود و یک روز اولاد او مالک سرزمین کنعان خواهند شد. روایت J از رسالت ابراهیم مهر خود را بر تاریخ سرگذشت آیندهٔ خدا می‌گذارد. در خاورمیانهٔ قدیم، مانای الهی در شعایر و در اسطوره به تجربه در می‌آمد. از مردوک، بعل و انت انتظار نمی‌رفت که خود را درگیر حیات معمولی و عرفی پرستندگان خود سازند: افعال آنان در زمان قدسی انجام گرفته بود. لیکن خدای اسرائیل قدرت خود را در رویدادهای جاری در جهان واقعی به منصهٔ ظهور رسانید. او همچون دستوری الزام‌آور در اینجا و اکنون تجربه می‌گردید. نخستین انکشاف او شامل این فرمان است: ابراهیم باید مردم خود را ترک گوید و به سرزمین کنعان سفر کند.

اما یهوه کیست؟ آیا ابراهیم همان خدایی را عبادت می‌کرد که موسی به پرستش

---

1. primordial
2. Flood
3. Tower of Babel
4. Abram
5. Haran
6. Terah

او می‌پرداخت یا آیا او را به نام متفاوتی می‌شناخت؟ این مسأله امروزه برای ما اهمیت خطیری دارد، اما به‌نظر می‌رسد **کتاب مقدس** به‌گونه‌ای شگفت دربارهٔ این موضوع سرشار از ابهام است و پاسخهای متناقضی به این مسأله می‌دهد. J می‌گوید که مردم از همان زمانِ فرزند بزرگ آدم به پرستش یهوه پرداخته بودند، اما در قرن ششم به‌نظر می‌رسد P اشاره می‌کند که اسرائیلیان تا زمانی که یهوه در بوتهٔ مشتعل بر موسی ظاهر گردید هرگز نام او را نشنیده بودند. P یهوه را وا می‌دارد که بگوید او واقعاً همان خدای ابراهیم بود، گویی این تصوری نسبتاً بحث‌انگیز بود: او به موسی می‌گوید که ابراهیم او را «ال شدای»[1] نامیده بود و نام الهی یهوه را نمی‌شناخت.[2] این اختلاف به‌نظر نمی‌رسد که نویسندگان **کتاب مقدس** یا گردآورندگان آثار آنها را بیهوده نگران سازد. J در همه‌جا خدای خود را «یهوه» می‌نامد: در زمانی که او به نوشتن کتاب خود مشغول بود، یهوه خدای اسرائیل بود و این آن چیزی بود که بسیار اهمیت داشت. دین اسرائیلی عمل‌گرا بود و کمتر به آن نوع طرایف فلسفی علاقه داشت که برای ما اهمیت دارد. با وجود این نباید تصور کنیم که ابراهیم یا موسی آن‌گونه که ما امروزه به خدا باورداریم به خدای خود باور داشتند. ما چنان با داستان **کتاب مقدس** و تاریخ بعدی اسرائیل آشنا هستیم که گرایش داریم شناخت خود را در باب دین متأخر یهودی به این شخصیت‌های تاریخی کهن فرافکنی کنیم. ازین رو، تصور می‌کنیم که بنیانگذار اسرائیل، ابراهیم، پسرش اسحاق و نوهٔ او یعقوب، موحد[3] و یکتاپرست بودند و اینکه آنها فقط به یک خدا ایمان داشتند. به‌نظر نمی‌رسد که واقعاً مطلب این‌گونه بوده است. درواقع احتمالاً درست‌تر این است که این عبریان اولیه را مشرکانی بنامیم که در بسیاری از باورهای دینی همسایگانشان در کنعان شریک بودند. آنان قطعاً به وجود خدایانی نظیر مردوک، بعل و انت باور داشته‌اند. ممکن است همهٔ آنان خدای واحدی را نمی‌پرستیده‌اند

1. El Shaddai

۲. سفر پیدایش ۴: ۲۶؛ سفر خروج ۶: ۳.

3. monotheist

احتمال دارد که خدای ابراهیم، «خوف»[1] یا «کینسمان»[2] اسحاق و «قادر مطلق»[3] یعقوب سه خدای جداگانه بودند.(۴)

می‌توانیم جلوتر برویم. کاملاً احتمال دارد که خدای ابراهیم، ال خدای بزرگ کنعان بود. این خدا خود را به ابراهیم به عنوان ال شدای (ال کوهستان) که یکی از القاب سنتی ال بود، معرفی می‌کند.(۵) جایی دیگر او ال علیون[6] (خدای متعال) یا ال بتل[7] نامیده می‌شود. نام کنعانی خدای بزرگ در اسامی عبری مانند ایسرا-ال[8] و ایشما-ال[9] محفوظ مانده است. آنها او را به شیوه‌هایی تجربه می‌کردند که برای مشرکان خاورمیانه ناآشنا نبوده است. خواهیم دید که قرنها بعد اسرائیلیان مانا یا «تقدس» یهوه را تجربه‌ای خوف‌آور می‌یافتند. فی‌المثل او در طور سینا در میان فوران آتشفشانی هیبت‌انگیز بر موسی ظاهر می‌شود و بنی‌اسرائیل مجبور بودند که از فاصله‌ای دور به نظاره بایستند. در مقایسه، ال خدای ابراهیم خدایی بسیار مهربان است. او مانند دوست بر ابراهیم ظاهر می‌شود و گاهی حتی صورتی انسانی به خود می‌گیرد. این نوع تجسم و ظهور الهی که به تجلی[10] معروف است، در جهان شرک عهد کهن کاملاً عادی بود. هرچند به‌طور کلی از خدایان انتظار نمی‌رفت که مستقیماً در حیات مردان و زنان فانی دخالت کنند، اما برخی افراد ممتاز در ادوار اساطیری با خدایان خود چهره به چهره روبرو شده بودند. ایلیاد[11] آکنده از این نوع تجلیات است. خدایان و الهگان هم بر یونانیان و هم بر مردم تروا در خواب و رویا هنگامی ظاهر می‌شوند که باور براین بود که مرز میان عوالم انسانی و الهی به حداقل کاهش می‌یابد. در بخش پایانی ایلیاد، مرد جوان زیبایی که سرانجام خود را هرمس[12] معرفی می‌کند پریم[13] را به سوی کشتیهای یونانیان راهنمایی می‌کند.(۱۴) هنگامی که یونانیان به عصر طلایی قهرمانان خود نگاه می‌کردند، آنان احساس

---

1. Fear
2. Kinsman
3. Mighty One
۴. سفر پیدایش ۳۱-۴۲، ۴۹-۲۴.
۵. سفر پیدایش ۱۷:۱.
6. El Elyon
7. El Bethel
8. Isra-El
9. Ishma-El
10. epiphany
11. *Eliad*
12. Hermes
13. Priam
14. Iliad XXLV, 393. trans., E.V. Riev (Harmondsworth, 1950), p.446.

می‌کردند که با خدایا نشان، که در تحلیل آخر ماهیتی مشابه موجودات بشری داشتند، در پیوندی نزدیک بوده‌اند. این داستانهای تجلی بینگر بینش کل‌گرایانهٔ مشرکان بودند: آنگاه که خدا اساساً از طبیعت یا انسانیت متمایز نبود، می‌توانست بدون هایهوی بسیار به تجربه درآید. جهان پر از خدایانی بود که می‌توانستند به‌طور غیرمنتظره در هر زمانی در اطراف هر گوشه‌ای یا در شخص بیگانه‌ای عابر به ادراک درآیند. به‌نظر می‌رسد که مردم عادی براین باور بوده‌اند که این نوع رویارویی‌ها با خدا در حیات خود آنها امکان‌پذیر بود: این ممکن است داستان عجیب در کتاب اعمال رسولان را توضیح دهد، هنگامی که در قرن اول دورهٔ مسیحی پولس رسول و مرید او برنابا[1] را مردم لستره[2]، که اکنون در ترکیه است، به جای زئوس و هرمس اشتباه گرفتند.[3]

به همان سان، هنگامی که اسرائیلیان به عصر طلایی خود می‌نگریستند، می‌دیدند که ابراهیم، اسحاق و یعقوب به شیوهٔ مشابهی با خدایشان زندگی می‌کردند. ال مانند هر شیخ یا رئیس قبیله‌ای به آنها اندرزهای دوستانه می‌دهد: او در سرگردانیهایشان آنها را راهنمایی می‌کند؛ به آنها می‌گوید با چه کسی ازدواج کنند و در خواب و رویا با آنها سخن می‌گوید. گاهی به‌نظر می‌رسد که او را به صورت انسان می‌بینند ــ تصوری که بعداً مورد تکفیر بنی‌اسرائیل قرار می‌گیرد. در باب ۱۸ سفر پیدایش J به ما می‌گوید که خدا در کنار درختهای بلوط ممری[4] نزدیک حبرون بر ابراهیم ظاهر شد. ابراهیم به اطراف نگریسته بود و سه بیگانه را دیده بود که در گرم‌ترین وقت روز به چادر او نزدیک می‌شدند. با ادب و تواضع خاص مردم خاورمیانه، او به آنان اصرار نمود که بنشینند و استراحت کنند، در حالی که جهت تهیهٔ غذا برای آنها به بیرون شتافت. در ضمن گفتگو به طور کاملاً طبیعی معلوم گردید که یکی از این مردان کسی جز خدای او نبود که J همواره او را «یهوه» می‌نامد. همچنین روشن می‌شود که دو مرد دیگر فرشته هستند. هیچ‌کس به‌نظر نمی‌رسد که

1. Barnabas 2. Lystra

۳. اعمال رسولان ۱۴: ۱۱ـ۱۸.

4. Mamre

به‌خصوص ازین نکشاف متعجب باشد. در زمانی که J در قرن هشتم بـه نـوشتن اشتغال د‌اشت، هیچ فرد اسرائیلی که بدین شیوه خدا را «ببیند»، وحود نداشت؛ برعکس، بیشتر مردم آن را تـصوری تکـان‌دهنده مـی‌یافتند. مـعاصر J یـعنی «E» داستانهای کهن دربارهٔ انس و لفت بـنیانگذاران قـوم بـا خـدا ر نـاپسند مـی‌یابد. هنگامی که او را به نـقل داسـتانهایی دربـارهٔ روابـط ابـراهـیم یـا یـعقوب بـ خـدا می‌پردازد، ترجیح می‌دهد ازین رویداد فاصله بگیرد و می‌کوشد افسانه‌های کهن را کمتر انسان و رانگارانه[1] نشان دهد. ازین رو او خواهد گفت که خدا از طریق فرشته ب ابراهیم سخن می‌گوید. لیکن، J زین باریک‌بینی بی‌بهره است و عطر و بوی ین تجبیات ابتدایی را در روایت حود حفظ می‌کند.

یعقوب نیز چندبار تجلی خداوند را تجربه نمود. در یک مورد، او تصمیم گرفته بود برای یافتن همسری در میان اقوام خود به حران بازگردد. در مرحلهٔ نـخست سفرش، او در لوز[2] نزدیک درهٔ اردن به خواب رفت و سنگی را مننند بالش زیر سر گذاشت. آن شب او خواب نردبانی را دید که زمین را به آسـمان وصـل مـی‌کرد: فرشتگان بین اقلیمهای خدا و انسـان بـالا و پـایین مـی‌رفتند. در ایـنجا بـی‌درنگ زیگورات مردوک در خاطر ما زنده می‌شود: در قلهٔ آن که گویی بین زمین و آسمان معلق بود، انسان می‌تو نست خدایان خود را ملاقات کند. در بالای نردبان خودش، یعقوب در خواب ال را دید که او را دعای خیر نمود و وعده‌هایی را که او به ابراهیم داده بود تکرار کرد: فرزندان یعقوب امتی نیرومند خواهند گشت و مالک سرزمین کنعان خواهند شد. او همچنین قولی را وعده نمود که همان‌طور که خواهیم دید تأثیر مهمی بر یعقوب به جاگذاشت. دین شرک غالباً منطقه‌ای بود: یک خدا تنها در یک ناحیهٔ خاص بسط ید داشت و هنگام مسافرت به خارج همواره مصلحت این بود که افراد به عبدت خدایان محلی بپردازند، اما ال به یعقوب قول داد که هنگم ترک کنعان و آوارگی در سرزمین بیگ‌نه از او محافظت خواهد نمود: «و اینک من با تو

1. anthropomorphic 2. Luz

هستم و تو را در هر جایی که می روی محافظت فرمایم»[۱] داستان این تجلی آغازین نشان می دهد که خدای بزرگ کنعان در حال به‌دست آوردن فحوا و مفهوم عام‌تری بود.

هنگامی که بیدار شد، یعقوب متوجه شد که بی آنکه خبر داشته باشد، شب را در مکانی مقدس گذرانده بود که اشخاص می‌توانستند در آنجا با خدایانشان صحبت کنند و J او را وادار می‌کند که بگوید: «به راستی یهوه در این مکان است و من هرگز او را نشناختم». تمام وجود او را حیرتی فرا گرفت که غالباً بر مشرکان هنگامی که با نیروی مقدس خدا روبرو می‌شدند غالب می‌شد: «این مکان چه خوف‌انگیز است»؛ این جایی نیست مگر خانهٔ خدا (بیت ئیل)[۲]، این دروازهٔ آسمان است.[۳] او به طور غریزی ما فی‌الضمیر خود را به زبان دینی زمانه و فرهنگ خود بیان نموده بود: خود بابل، جایگاه خدایان «دروازهٔ خدایان» (باب ـ ئیلی)[۴] نامیده می‌شد. یعقوب تصمیم گرفت این زمین مقدس را به شیوهٔ سنتی مشرکان مملکت تقدیس کند. او سنگ بالین خود را برداشت، آن را راست نمود و با مالیدن روغن آن را تطهیر کرد. ازین به بعد این مکان دیگر لوز نامیده نمی‌شد، بلکه (بیت ئیل)، یعنی خانهٔ ال خوانده می‌شد. سنگهای ایستاده ویژگی مشترک کیشهای باروری کنعانی بود که همان‌طور که خواهیم دید تا قرن هشتم قبل از میلاد مسیح متداول بود. هر چند بعداً اسرائیلیان این نوع دین را محکوم نمودند، عبادتگاه شرک بیت ئیل در افسانه‌های نخستین با یعقوب و خدای او پیوند داشت.

یعقوب قبل از ترک بیت ئیل تصمیم گرفت خدایی را که در آنجا با او روبرو شده بود، الوهیم خود سازد: این اصطلاحی فنی بود که بر هر چیزی دلالت می‌کرد که خدایان می‌توانستند برای مردان و زنان معنا داشته باشند. یعقوب اندیشیده بود که اگر ال (یا آنگونه که J او را می‌نامد، یهوه) می توانست در حران از او مواظبت کند، او

---

۱. سفر پیدایش ۲۸. ۱۵

2. beth El.

۳. سفر پیدایش ۲۶: ۱۶ ۱۷

4. Bab-ili

به خصوص خدایی واقعی بود. ازین رو دست به معامله زد: در عوض حمایت ویژهٔ ال، یعقوب او را الوهیم خود خواهد ساخت، یعنی تنها خدایی که اهمیت داشت. باوراسرائیلیان به خدا عمیقاً صلاح اندیشانه[1] بود. ابراهیم و یعقوب هر دو به ال ایمان آوردند، زیرا او در حیات آنها تأثیر داشت: آنها ننشستند که ثابت کنند او وجود دارد؛ ال انتزاعی فلسفی نبود. در جهان کهن، مانا واقعیت بدیهی حیات بود و خدا در صورتی ارزش خود را ثابت می‌کرد که می‌توانست این را به گونه‌ای مؤثر منتقل سازد. این صلاح اندیشی[2] همواره عاملی مهم در تاریخ سرگذشت خدا خواهد بود. مردم به قبول نگرش خاصی از خدا ادامه دادند، زیرا در حیات آنها تأثیر داشت و نه بدان سبب که از لحاظ علمی یا فلسفی معقول می‌نمود.

سالها بعد یعقوب با همسران و خانواده‌اش از حران مراجعت کرد. هنگامی که او دوباره به سرزمین کنعان قدم نهاد، تجلی شگفت‌انگیز دیگری را تجربه نمود. در گذرگاه یبوق[3] در ساحل غربی، او بیگانه‌ای را ملاقات کرد که تمام شب با او کشتی گرفت. در طلوع صبح، مانند همهٔ موجودات روحانی، حریف او گفت که باید آنجا را ترک گوید، اما یعقوب مانع رفتن او شد: او تا زمانی که نامش را افشا نکرده بود نگذاشت برود. در جهان کهن دانستن نام کسی قدرت خاصی در غلبه بر او به انسان می‌بخشید و فرد بیگانه به‌نظر می‌رسید از افشای نام خود اکراه دارد. چون این مواجههٔ عجیب استمرار یافت، یعقوب آگاه گردید که حریف او کسی جز خود ال نبوده است.

> و یعقوب از او سؤال کرده گفت مرا از نام خود آگاه ساز. گفت چرا اسم مرا می‌پرسی و او را در آنجا برکت داد و یعقوب آن مکان را فنیئل (صورت ال) نامیده (گفت)، زیرا خدا را رویرو دیدم و جانم رستگار شد.(۴)

روح این تجلی به جوهرهٔ ایلیاد نزدیک‌تر است تا به یکتاپرستی یهودی، آن‌هم در زمانی که چنین تماس نزدیکی با خدا تصوری کفرآمیز به‌نظر می‌رسید. با وجود این، هرچند این افسانه‌های نخستین نشان می‌دهند که شیوخ و بنیانگذاران این قوم واقعاً

---

1. pragmatic
2. pragmatism
3. Jabbok

۴. سفر خروج ۳۲: ۳۰-۳۱.

به همان شیوهٔ معاصران مشرک خود به تشجیع خدایشان می‌پردازند، اما مقولهٔ تازه‌ای از تجربهٔ دینی را به نمایش می‌گذارند. در سرتاسر **کتاب مقدس** ابراهیم انسانی «با ایمان» نامیده شده است. امروزه ما گرایش داریم ایمان را موافقت عقلانی با یک عقیده تعریف کنیم، لیکن همان‌طور که دیده‌ایم، نویسندگان **کتاب مقدس** ایمان به خدا را باوری انتزاعی یا مابعدالطبیعی نمی‌دانستند. هنگامی که آنان به ستایش از «ایمان» ابراهیم می‌پردازند، به تحسین راست کیشی[1] او (یعنی به پذیرش عقیدهٔ الهیاتی صحیح دربارهٔ خدا) نمی‌پردازند، بلکه اعتماد و توکل او را تقریباً به همان شیوه‌ای مورد ستایش قرار می‌دهند که گاهی می‌گوییم ما به فلان شخص یا آرمانی خاص ایمان داریم. ابراهیم در **کتاب مقدس**، انسانی مؤمن است، زیرا یقین دارد که خدا به وعده‌های خود عمل خواهد نمود، هرچند اجرای این وعده‌ها محال به‌نظر می‌رسند. چگونه ابراهیم می‌تواند پدر امتی بزرگ باشد، در حالی که همسر او سارا نازا و عقیم است؟ درواقع، همین تصور که او می‌تواند فرزندی داشته باشد چنان ریشخندآمیز است ــ زیرا سارا به سن یائسگی رسیده است ــ که هنگامی که آنان این وعده را می‌شنوند هم سارا و هم ابراهیم سخت به خنده می‌افتند. وقتی که برخلاف انتظار، سرانجام فرزند پسر آنها به دنیا می‌آید، آنها او را اسحاق می‌نامند، نامی که ممکن است به معنای «خنده» باشد. لیکن این شوخی طعمی تلخ به‌دنبال دارد و آن هنگامی است که خدا فرمانی تهدیدآمیز صادر می‌کند: ابراهیم باید تنها پسر خود را قربانی او کند.

قربانی انسان در جهان شرک معمول بود. این عملی بی رحمانه بود، اما منطق و وجه عقلانی خود را داشت. اغلب باور براین بود که فرزند نخست از نسل یک خدا است که مادر را در نوعی عمل حق سرور[2] باردار کرده بود. در به دنیا آوردن بچه، نیرو و توان خدا به انتها رسیده بود، ازین رو، برای جبران آن و تضمین به جریان افتادن همهٔ مانای موجود، فرزند اول به پدر الهی او بازپس داده می‌شد. لیکن مورد اسحاق کاملاً متفاوت بود. اسحاق هدیهٔ خداوند بود، اما فرزند طبیعی او نبود.

---

1. orthodoxy
2. droit de seigneur

بنابراین، دلیلی برای قربانی و نیازی به جبران کاهش نیرو و توان الهی نبود. درواقع، قربانیِ کل حیات ابراهیم را بی معنا می‌گرداند، حیاتی که بر پایهٔ این وعده استوار شده بود که پدر امتی بزرگ خواهد شد. تصور این خدا در قیاس با اکثر خدایان دنیای قدیم در حال دگرگون شدن بود. وضعیت او مشابه وضعیت بشری نبود و نیازی به انباشت نیرو از سوی مردان و زنان نداشت. او در قلمرو متفاوتی بود و می‌توانست هرآنچه راکه می‌خواست انتخاب کند. ابراهیم تصمیم گرفت به خدای خود اعتماد کند. او و اسحاق سفری سه روزه را به کوه موریا[1] آغاز نمودند که بعداً محل بنای معبود اورشلیم خواهد بود. اسحاق چیزی از فرمان الهی نمی‌دانست و حتی مجبور بود خبر قربانی شدن خود را اعلام کند. فقط در لحظهٔ آخر، هنگامی که ابراهیم برای قربانی کردن او چاقو در دست داشت، خداوند رحمت آورد و به او گفت که این فقط برای آزمایش ایمان او بوده است. ابراهیم خود را شایستهٔ بنیانگذاری امتی بزرگ نشان داده بود، امتی که به اندازهٔ ستاره‌های آسمان یا دانه‌های شن در ساحل دریا فراوان خواهد گردید.

با وجود این، برای انسانهای جدید، این داستانی مخوف و ناگوار است و خدا را همچون سادیستی جبار و بوالهوس تصویر می‌کند وتعجب‌آور نیست که امروزه انسانهای زیادی که این داستان را نشنیده‌اند مانند کودکان چنین خدایی را رد می‌کنند. اسطورهٔ خروج از مصر، آنگاه که خدا، موسی و بنی اسرائیل را به سوی آزادی راهنمایی نمود، به همان سان برای حساسیت‌های جدید موهن و زننده است. همه با این داستان آشنا هستند. فرعون راضی نبود اجازه دهد که مردم اسرائیل از آنجا بروند، ازین رو برای نشان دادن قدرت قاهره‌اش، خداوند ده بلا و بیماری وحشتناک بر مردم مصر نازل کرد. رود نیل به خون تبدیل شد: ملخها و قورباغه‌ها زمین را ویران ساختند و تمامی مملکت در تاریکی و ظلمت نفوذناپذیر فرو رفت. سرانجام خداوند وحشتناک‌ترین بلا را بر آنان نازل فرمود: او فرشتهٔ مرگ را برای کشتن پسران تازه به‌دنیا آمدهٔ همهٔ مصریان فرستاد، اما پسران بردگان یهودی

1. Mount of Moriah

را از این مصیبت معاف داشت. تعجب‌آور نیست که فرعون در ابتدا تصمیم گرفت اجازه دهد اسرائیلیان سرزمین مصر را ترک کنند، اما بعداً تصمیم خود را عوض کرد و با سپاه خود به تعقیب آنها پرداخت. او در ساحل دریای نیزارها[1] به آنان رسید، اما خدا با شکافتن دریا و گذراندن آنها از زمین گل‌آلود آنها را نجات داد. هنگامی که مصریان به تعقیب آنها پرداختند او آب را به روی آنها بست و فرعون و سپاه او را غرق ساخت.

این خدایی بی رحم، مغرض و قاتل است: خدایی جنگی که به یهوهٔ صبئوت[2] خدای لشکرها[3] معروف خواهد شد. او به گونه‌ای شدید متعصب است، نسبت به هرکسی مگر افراد مورد علاقهٔ خود محبت اندکی دارد و در یک کلمه خدای قبیله است. اگر یهوه خدایی چنین بی‌رحم باقی مانده بود، هرچه زودتر از میان می‌رفت و برای همه کس بهتر می‌بود. اسطورهٔ نهایی خروج، آن‌گونه که در **کتاب مقدس** به‌دست ما رسیده است، آشکارا به معنای روایت واقعی رویدادها نقل نشده است. لیکن، این روایت پیامی روشن برای مردم خاورمیانهٔ کهن داشته است که به خدایانی عادت داشتند که دریاها را به دو نیم می‌شکافتند. اما گفته می‌شد که برخلاف مردوک و بعل، یهوه دریایی طبیعی را در جهان نامقدس زمان تاریخی به دو نیم تقسیم کرده است. کوشش اندکی در واقع‌گرایی وجود دارد. هنگامی که اسرائیلیان به نقل داستان خروج می‌پرداختند، آنان آن اندازه به دقت تاریخی علاقه‌مند نبودند که ما امروزه هستیم. در عوض، آنان می‌خواستند به درک معنای رویداد آغازین دست یابند، قطع نظر ازین که چه رویدادی ممکن است بوده باشد. بعضی از محققان جدید اشاره می‌کنند که داستان خروج روایت اساطیری قیام توفیق‌آمیز روستاییان علیه تسلط مصر و متحدان آن در کنعان است.(۴) این باید در آن زمان رویدادی فوق‌العاده نادر بوده باشد و احتمالاً تأثیری محوناشدنی بر

---

1. Sea of Reeds 2. Yahweh Saboth 3. God of Arm.es

4 George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine" *The Biblical Archeologist* 25, 1962; M Weippert *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (London, 1971).

هرکسی د شته که در آن رویداد درگیر بوده است. این رویداد باید تجربهٔ فوق‌العادهٔ غلبهٔ ستمدیدگان بر قدرتمندان و صاحبان زور بوده باشد.

ما خواهیم دید که یهوه خدای بی‌رحم و خشن سفر خروج باقی نماند، هرچند این اسطوره در هر سه دین توحیدی مهم بوده است. گرچه ممکن است تعجب‌آور به‌نظر رسد، اسرائیلیان او را به نماد تعالی و مهر و شفقت تغییر می‌دهند که دیگر تشخیص دادنی نیست. با وجود این، داستان خونبار سفر خروج همچنان منشاء الهام تصورات خطرناک دربارهٔ خدا و الهیاتی انتقام‌جویانه خواهد بود. خواهیم دید که طی قرن هفتم قبل از میلاد نویسندهٔ تثنیه (D) ازین اسطوره برای تصویر الهیات ترسناک گزینش الهی استفاده خواهد کرد که در زمانهای مختلف نقشی سرنوشت‌ساز در هر سه دین توحیدی بازی نمود. مانند هر مفهوم بشری، تصور خدا می‌تواند مورد بهره‌برداری و سوء استفاده قرار گیرد. اسطورهٔ قوم برگزیده[1] و گزینش الهی اغلب از زمان نویسندهٔ سفر تثنیه تا بنیادگرایی یهودی، مسیحی و اسلامی که متأسفانه در روزگار ما به وفور به چشم می‌خورد، الهام‌بخش الهیاتی تنگ‌نظرانه و قبیله‌ای است. با وجود این، نویسندهٔ تثنیه همچنین تفسیری از اسطورهٔ خروج را حفظ نموده که به یکسان و به‌گونه‌ای واقعی‌تر در تاریخ یکتاپرستی مؤثر بوده است و از خدایی که در کنار ضعیفان و ستمدیدگان است، سخن می‌گوید. در باب ۲۶ تثنیه ما آن چیزی را داریم که می‌تواند تفسیری اولیه از داستان خروج شمرده شود، قبل از اینکه در روایتهای J و E به نگارش درآید. به بنی اسرائیل فرمان داده می‌شود که نخستین ثمره‌های محصول خود را به کاهنان یهوه تقدیم کنند و این گفته‌ها را بر زبان آورند:

> پدر من آرامیِ آواره بود و با عددی قلیل به مصر فرود شد. در آنجا غربت‌پذیرفت و در آنجا امت بزرگ و عظیم و کثیر شده و مصریان با ما بدرفتاری نموده ما را ذلیل ساختند و بندگی سخت برما نهادند و چون نزد یهوه خدای پدران خود فریاد برآوردیم، خداوند آوازها را شنید و مشقت و محنت و تنگی ما را دیده و خداوند ما را از مصر به‌دست قوی و بازوی افراشته و خوف عظیم و با آیات و معجزات بیرون آورده و ما را به این

1. chosen people

مکان (کنعان) درآورده، این زمین را، زمینی که به شیر و شهد جاری است به ما بخشید و حال اینک نوبر حاصل زمینی را که تو ی خداوند بمن دادی آورده‌ام، پس آن را به حضور یهوه خدای خود بگذار و به حضور یهوه خدایت عبادت نما.[۱]

خدایی که ممکن است مایهٔ الهام نخستین قیام موفقیت‌آمیز روستاییان در تاریخ بوده باشد، خدای شورش و انقلاب است. در هر سه دین توحیدی، او الهام‌بخش ایده‌آل عدالت اجتماعی بوده است، اگرچه باید اضافه نمود که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان اغلب نتوانسته‌اند به این ایده‌آل جامهٔ عمل بپوشانند و او را به خدای وضع موجود تبدیل ساخته‌اند.

اسرائیلیان یهوه را «خدای پدران» نامیدند، اما به‌نظر می‌رسد که او ممکن است خدایی کاملاً متفاوت از ال خدای بزرگ کنعانیان بوده است که شیوخ قوم او را عبادت می‌کردند. او ممکن است قبل از اینکه به خدای اسرائیل تبدیل شود، خدای اقوام دیگر بوده است. در همهٔ تجلیات اولیهٔ خود بر موسی، یهوه مکرراً و بانوعی پافشاری تأکید می‌کند که او درواقع خدای ابراهیم است، گرچه در ابتدا ال شدای نامیده شده بود. این تأکید ممکن است پژواکهای دوری از نوعی مباحثهٔ بسیار کهن دربارهٔ هویت خدای موسی باشد. اشاره شده است که یهوه در آغاز خدایی رزم‌آور، خدای کوه‌های آتشفشان و خدایی که در مدین (اکنون اردن) پرستیده می‌شد بوده‌است.[۲] اگر درواقع بپذیریم که او واقعاً خدایی کاملاً تازه بوده است، هرگز نخواهیم دانست که اسرائیلیان چگونه یهوه را کشف کردند. همچنین، امروزه این مسألهٔ بسیار مهمی برای ما خواهد بود، لیکن برای نویسندگان **کتاب مقدس** تا این اندازه مهم و حیاتی نبود. در دورهٔ شرک، خدایان اغلب با یکدیگر می‌آمیختند و ترکیب می‌شدند، یا خدایان یک ناحیه با خدای اقوام دیگر یکسان شناخته می‌گردیدند. آنچه که می‌توان نسبت به آن مطمئن بود، این است که قطع

---

۱. سفر تثنیه ۲۶، ۵ـ۸.

2. L.E.Bihu "Midianite Elements in Hebrew Religion", *Jewish Theological Studies* 31, Salo Wittmyer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*.10 vols., 2nd ed (New York, 1952-1967), I.P.46.

نظر از اصل و خاستگاه یهوه، رویدادهای خروج او را به طور قطعی خدای بنی‌اسرائیل گردانید و به علاوه موسی توانست اسرائیلیان را متقاعد کند که او واقعاً همان ال، خدای محبوب ابراهیم، اسحاق و یعقوب بود.

نظریهٔ معروف به «نظریهٔ مدین» ــ یعنی اینکه یهوه در آغاز خدای مردم مدین بود ــ امروزه دیگر بی‌اعتبار گردیده است، اما این در مدین بود که موسی نخست به دیدار خدا نایل آمد. به یاد داریم که موسی به سبب کشتن فردی مصری که با اسیری سرائیلی بدرفتاری کرده بود، مجبور شده بود که از مصر بگریزد. او به مدین پناه برده بود، در آنجا ازدواج کرد و در زمانی که از گوسفندان پدرزن خود مراقبت می‌کرد، منظرهٔ عجیبی را مشاهده نمود و آن بوته‌ای بود که شعله‌ور بود، امانمی سوخت. هنگامی که او برای بازجویی نزدیک‌تر رفت، یهوه او را به نام صدا کرده بود و موسی فریاد کشیده بود: «من اینجا هستم»، و این پاسخ هریک از پیامبران بنی‌اسرائیل بود هنگامی که او باخدا که طالب توجه و وفاداری مطلق بود، مواجه می‌شد:

> (خدا) گفت، «بدین‌جا نزدیک میا. نعلین خود را از پاهایت بیرون کن، زیرا مکانی که در آن ایستده‌ای زمین مقدس است. و گفت من هستم، خدای پدرت ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب». آنگاه موسی روی خود را پوشانید، زیرا ترسید که به خدا بنگرد.[1]

به رغم این نخستین اظهارات که یهوه درواقع خدای ابراهیم است، این به روشنی در قیاس با خدایی که با ابراهیم همچون دوست او نشست و با او غذا صرف نمود، خدای کاملاً متفاوتی است. او در ابراهیم وحشت می‌آفریند و بر حفظ فاصله با او تأکید می‌کند. هنگامی که موسی از نام و مقام او سوال می‌کند، یهوه با کلمه‌ای دوپهلو پاسخ می‌دهد که همان‌طور که خواهیم دید قرنها ذهن توحیدگرایان را به خود مشغول خواهد داشت. به جای اینکه نام خود را آشکار سازد، پسخ می‌دهد: «هستم آنکه هستم» (Ehyeh asher ehyeh)[2] منظور او چه بود؟ مسلماً منظور او این نبود که (همان‌طور که فیلسوفان بعدی اظهار خواهند داشت) او وجود قائم با

---

۱. سفر خروج ۳: ۵-۶. ۲. «اهیه اشراهیه» سفر خروج ۳: ۱۴

لذات است. زبان عبری در این مرحله دارای چنین بُعد مابعدالطبیعی نبود و تقریباً باید ۲۰۰۰ سال بگذرد تا بتواند این معنا را به‌دست آورد. به‌نظر می‌رسد که منظور خدا چیزی کاملاً روشن و مستقیم بوده است. اصطلاح «اهیه اشراهیه» اصطلاحی برای بیان ابهامی آگاهانه است. هنگامی که **کتاب مقدس** عبارتی مانند «آنها به آنجا که باید می‌رفتند، رفتند» را به کار می‌برد، معنای آن این است که «من هیچ اطلاعی ندارم که آنها کجا رفتند». ازین رو هنگامی که موسی سؤال می‌کند که او کیست، خدا در پاسخ می‌گوید: «به تو مربوط نیست که من کیستم «یا» به کار خود مشغول باش» نباید درباره ماهیت و چیستی خدا بحث نمود و مسلماً نباید به تأمل در باب ذات او پرداخت. آنگونه که مشرکان هنگامی که به ذکر نام خدایشان می‌پرداختند، به اینکار مبادرت می‌کردند. یهوه وجود بلاشرط است: من آن چیزی خواهم بود که خواهم بود. او دقیقاً همان خواهد بود که خود انتخاب می‌کند و هیچ تضمینی به کسی نخواهد داد. او فقط قول داده است که در تاریخ قوم (برگزیدهٔ) خود مشارکت خواهد نمود. اسطورهٔ خروج اهمیت عظیمی خواهد داشت: این اسطوره توانست امید به آینده را حتی در شرایط دشوار در روح و جان قوم یهود زنده نگاه دارد.

باید برای این حس تازهٔ قدرت و سیطره بهایی پرداخته می‌شد. خدایان آسمانی کهن به عنوان خدایانی که از دلبستگی‌های بشری بسیار دور هستند، تجربه شده بودند؛ خدایان جوان‌تر مانند بعل، مردوک و مادر الهگان به بنی نوع انسان نزدیک شده بودند، اما یهوه شکاف و فاصلهٔ میان انسان و جهان الوهی را بار دیگر آشکار ساخته بود. این به‌گونه‌ای بارز در داستان طور سینا آشکار است: هنگامی که مردم به کوه رسیدند، به آنان گفته شد که جامه‌های خود را بشویند و خود را از کوه دور نگاه دارند. موسی مجبور بود به اسرائیلیان اخطار کند: «برحذر باشید ازین که به فراز کوه برآیید یا دامنهٔ آن را لمس نمایید، زیرا هرکه کوه را لمس نماید هر آینه کشته شود» مردم از کوه دور ایستادند و یهوه در آتش و دود فرود آمد.

و واقع شد در روز سوم به وقت طلوع صبح که رعدها و برقها و ابر غلیظ بر کوه پدید آمد و آواز کرنای بسیار سخت به طوری که تمامی قوم که در لشگرگاه بودند بلرزیدند و

موسی قوم را برای ملاقات خدا از لشگرگاه بیرون آورد و در پایان کوه ایستادند و تمامی کوه سینا را دود فرو گرفت، زیرا خداوند در آتش بر آن نزول کرد و دودش مثل دود کوره بالا می‌شد و تمام کوه به شدت می‌لرزید. موسی گفت و خدا و را به زبان جواب داد.(۱)

موسی به تنهایی به قلهٔ کوه بالا رفت و الواح تورات[2] را دریافت نمود. به جای تجربهٔ اصول نظم، هماهنگی و عدالت که در ذات اشیا نهفته است، آن‌گونه که در نگرش مشرکان می‌یابیم، اکنون تورات از عالم بالا به موسی داده می‌شد. خدای تاریخ می‌تواند الهام‌بخش توجه بیشتر به عالم مادی باشد که صحنهٔ نمایش اعمال او است، اما همچنین امکان بالقوه برای بیگانگی[3] عمیق از آن وجود دارد.

در متن نهایی سفر خروج که در قرن پنجم قبل از میلاد تدوین یافته، گفته می‌شود که خدا در کوه سینا با موسی پیمان بسته است (رویدادی که تصور می‌رود حدود ۱۲۰۰ اتفاق افتاده است). دربارهٔ این موضوع بحثی محققانه جریان داشته است. برخی منتقدان براین باورند که این عهد و پیمان تا قرن هفتم قبل از میلاد در اسرائیل اهمیت نیافت، اما قطع نظر از تاریخ آن، مفهوم عهد و میثاق نشان می‌دهد که اسرائیلیان هنوز یکتاپرست نبودند، زیرا این اندیشه فقط در زمینه‌ای شرک‌آلود معنا پیدا می‌کرد.

بنی اسرائیل براین باور نبودند که یهوه، خدای سینا، تنها خدا بود، لیکن در عهد و میثاق خود قول دادند که آنان همهٔ خدایان دیگر را فراموش خواهند نمود و فقط او را پرستش می‌کنند. یافتن جمله‌ای واحد در سراسر اسفار خمسه که دال بر یکتاپرستی باشد واقعاً بسیار دشوار است. حتی ده فرمان[4] که در کوه سینا بر موسی نازل گردید وجود خدایان دیگر را مسلم فرض می‌کند: «تو را خدایان دیگر غیر از من نباشد.»(۵) پرستش خدایی یگانه اقدام تقریباً بی‌سابقه‌ای بود: فرعون مصر آخناتون[6] کوشیده بود که به پرستش خدای خورشید بپردازد و خدایان سنتی دیگر

---

۱. سفر خروج ۱۹: ۱۶-۱۸.

2. Tablest of the Law
3. alienation
4. Ten Commandments

۵. سفر خروج ۲۰: ۲.

6. Akenaton

مصر را به فراموشی بسپارد، اما جانشینش بلافاصله سیاستهای او را به وضع سابق بازگرداند. نادیده گرفتن امکان بالقوهٔ ملنا آشکارا تهورآمیز به‌نظر می‌رسید و تاریخ بعدی بنی اسرائیل نشان می‌دهد که آنان بسیار اکراه داشتند که کیش پرستش خدایان دیگر را به فراموشی بسپارند. یهوه خبرگی و مهارت خود را در جنگ نشان داده بود، اما او خدای باروری نبود. هنگامی که بنی‌اسرائیل در کنعان سکونت گزیدند، آنان به طور غریزی به کیش پرستش بعل، مالک کنعان، روی آوردند که از قدیم‌ترین زمان محصولات آنها را رویانده بود. انبیا بنی اسرائیل را ترغیب می‌کردند که به میثاق خود با یهوه وفادار بمانند، اما اکثریت آنان به شیوهٔ سنتی به پرستش بعل، اشیره و انت ادامه می‌دادند. درواقع، کتاب مقدس به ما می‌گوید زمانی که موسی در بالای کوه سینا بود، بقیهٔ مردم به دین شرک قدیمی کنعان بازگشتند. آنان گوساله‌ای از طلا، پیکرهٔ سنتی ال را ساختند و در مقابل او شعایر کهن را به‌جا آوردند. قرار دادن این واقعه در نقطهٔ مقابل انکشاف هیبت‌آور موسی در کوه سینا ممکن است کوششی از سوی گردآورندگان نهایی اسفار خمسه باشد تا تلخی و مرارت افتراق در اسرائیل را نشان دهند. پیامبرانی مانند موسی به تبلیغ دین متعال یهوه می‌پرداختند، اما اکثر مردم طالب آداب و شعایر کهن‌تر با نگرش کل نگرانه شان در باب وحدت و یگانگی در میان خدایان، طبیعت و نوع انسان بودند.

با وجود این، بنی‌اسرائیل قول داده بودند که پس از خروج از مصر یهوه را تنها خدای خود سازند و پیامبران در سالهای بعد این پیمان را به آنان یادآوری می‌کردند. آنان سوگند خورده بودند که فقط به پرستش یهوه به عنوان الوهیم خود بپردازند و در مقابل او هم قول داده بود که آنان امت برگزیدهٔ او خواهند بود و از پشتیبانی و حمایت واقعی وی برخوردار خواهند گردید. یهوه به آنها اخطار کرده بود که اگر این عهد و میثاق را بشکنند، او بی‌هیچ‌گونه ترحمی آنها را نابود خواهد کرد. با وجود این، اسرائیلیان به این پیمان گردن نهاده بودند. در کتاب یوشع آن چیزی را می‌یابیم که ممکن است متن اولیهٔ انعقاد این میثاق میان اسرائیل و خدای آن باشد. این میثاق

پیمانی رسمی بود که غالباً در رویدادهای سیاسی خاورمیانه برای متحد ساختن دو گروه بسته می‌شد و از صورت مشخصی تبعیت می‌کرد. متن قرارداد با معرفی پادشاهی که طرف نیرومند بود، آغاز می‌گردید و سپس تاریخ روابط میان دو طرف را تا زمان حاضر شرح می‌داد. سرانجام، شرایط ذکر می‌شد، شرایط و مجازاتهایی که در صورت نقض پیمان و قرارداد متوجه هریک از دو طرف می‌شد. نکتهٔ اصلی در کل تصور عهد و پیمان، تأکید بر وفاداری مطلق بود. در پیمان منعقده در قرن چهاردهم بین پادشاه حتی[1]، مرسیلیس[2] دوم و واسال[3] خود، دوپی تاشد[4]، پادشاه این تقاضا را می‌کند: «به هیچ کس دیگر رجوع نکن. پدران تو در مصر خراج می‌پرداختند، تو این کار را نکن... بادوست من دوست باش و با دشمن من دشمن». **کتاب مقدس** به ما می‌گوید هنگامی که اسرائیلیان به کنعان رسیده بودند و در آنجا به اقوام خود پیوستند، همهٔ فرزندان ابراهیم با یهوه پیمان بستند. مراسم به وسیلهٔ یوشع[5] جانشین موسی برگزار شد که نمایندهٔ یهوه بود. این پیمان از الگوی سنتی تبعیت می‌کند. یهوه معرفی گردید، شیوهٔ رفتار او با ابراهیم، اسحاق و یعقوب ذکر گردید و سپس رویدادهای خروج شرح داده شد. سرانجام یوشع شرایط پیمان را بیان نمود و خواستار موافقت رسمی تودهٔ مردم اسرائیل گردید:

> پس الآن از یهوه بترسید و او را به خلوص و راستی عبادت نمایید. خدایانی را که زمانی شما در آن طرف رود اردن و در مصر عبادت نمودید، از خود دور کنید و یهوه را عبادت نمایید. اگر در نظر شما پسند نیاید که یهوه ر عبادت نمایید.(۶)

مردم در گزیدن یهوه یا خدایان سنتی کنعان حق انتخاب داشتند. آنان تردید نکردند، زیرا خدای دیگری مانند یهوه وجود نداشت و هیچ خدای دیگری نسبت به پرستندگان خود این چنین مؤثر و کارساز نبود. دخالت و تأثیر نیرومند او در زندگی آنان بدون هیچ‌گونه تردیدی نشان داده بود که یهوه تمام شرایط را دارد که الوهیم آنان باشد: آنان فقط او را عبادت خواهند نمود و همهٔ خدایان دیگر را دور

---

1. Hettite
2. Mursilis II.
3. Vassal
4. Duppi Tashed
5. Joshua

۶. یوشع ۲۴: ۱۴-۱۵

خواهند افکند. یوشع به آنها اخطار نمود که یهوه فوق‌العاده غیور است. اگر آنان شرایط پیمان را فراموش کنند، آنان را نابود خواهند ساخت. مردم محکم ایستادند و تنها یهوه را به عنوان الوهیم خود انتخاب کردند. یوشع فریاد نمود: «پس الان خدایان غیر را که در میان شما هستند دور کنید و دلهای خود را به یهوه، خدای اسرائیل مایل سازید.»(۱)

کتاب مقدس نشان می‌دهد که مردم به عهد و پیمان خود وفادار نماندند. آنان در اوقات جنگ، زمانی که به دفاع نظامی مهرانهٔ یهوه نیاز داشتند آن را به‌یاد می‌آوردند، اما هنگامی که زمانه بر وفق مراد بود، آنان به رسم کهن به عبادت بعل و انت و اشیره می‌پرداختند. هرچند کیش پرستش یهوه در گرایش و جهت‌گیری تاریخی خود اساساً با کیشهای پیشین متفاوت بود، اما غالباً خود را به شیوهٔ آیینهای شرک کهن جلوه‌گر می‌ساخت. هنگامی که سلیمان نبی معبدی برای یهوه در اورشلیم بنا نمود، شهری که پدر او داود آن را از تصرف یبوسیان[2] رها ساخته بود، آن معبد شبیه معبد خدایان کنعانی بود و شامل سه منطقهٔ مربع شکل بود که به اتاق کوچکی به شکل مکعب معروف به قدس‌الاقداس منتهی می‌شد و **تابوت عهد**[3] در آن قرار داشت، محرابی حمل شدنی که اسرائیلیان طی سالهای اقامت خود در بیابان آن را با خود داشتند. داخل معبد حوضچهٔ برنزی بزرگی قرار داشت که نمایشگر یم[4]، دریای نخستین اسطورهٔ کنعانی بود و دو ستون چهل پایهٔ راست بسته، نماد باروری کیش اشیره. اسرائیلیان به پرستش یهوه در عبادتگاه‌هایی که آنان از کنعانیان به ارث برده بودند در بت ئیل، شیلو[5]، حبرون، بیت لحم[6] و دان[7] ادامه دادند که غالباً آداب و مراسم مشرکان در آنجا معمول بود. لیکن به‌زودی معبد به مکانی ویژه تبدیل گردید، هرچند همان‌طور که خواهیم دید فعالیتهای خلاف عرفی نیز در آنجا جریان داشت. اسرائیلیان معبد را نسخهٔ بدل قصر و بارگاه آسمانی یهوه می‌دانستند. آنان جشن سال نو خود را در پاییز داشتند که با مراسم فدیه در

---

۱. یوشع ۲۴: ۲۴

2. Jebusites
3. *Ark of the Covenant*
4. Yam
5. Shiloh
6. Bethlehem
7. Dan

یوم کیپور[۱] آغاز می‌شد و پنج روز بعد جشن محصول عید خیمه‌ها[۲] انجام می‌گرفت که آغاز فصل کشاورزی در آن جشن گرفته می‌شد. اشاره شده است که برخی از مزامیر یادآور به تخت نشستن یهوه در معبد خود در جشن خیمه‌ها بود که مانند به تخت نشستن مردوک، از نو مهارساختن آشفتگی آغازین را وضع می‌کرد.[۳] خود سلیمان نبی در آمیزش آداب و سنن نقشی بزرگ داشت: او همسران مشرک متعددی داشت که به عبادت خدایان خود می‌پرداختند و نیز دارای مناسبات دوستانه‌ای با همسایگان مشرک خود بود.

همواره این خطر وجود داشت که کیش پرستش یهوه مآلاً در آیین شرک تودهٔ عوام محو و نابود شود. این وضعیت به خصوص در نیمهٔ دوم قرن نهم حاد گردید. در ۸۶۹ شاه آخاب[۴] به عنوان وارث پادشاهی شمال اسرائیل به تخت سلطنت نشسته بود. همسر او، ایزابل[۵]، دختر پادشاه صور و صیدون (لبنان فعلی)، مشرکی سرسخت بود و قصد داشت این سرزمین را به دین بعل و اشیره بازگرداند. او روحانیون کیش بعل پرستی را به این سرزمین دعوت نمود و آنان به سرعت پیروانی در میان مردم شمال به‌دست آوردند، مردمی که داود نبی آنان رامغلوب ساخته بود و یهوه پرستان سست ایمانی بودند. آخاب به یهوه وفادار ماند، اما در جلوگیری از کیشِ جدیدِ ایزابل کوششی به عمل نیاورد. لیکن هنگامی که قحطی و خشکسالی شدیدی در اواخر سلطنت او سراسر این سرزمین را فراگرفت، پیامبری به نام ایلیا («یهوه خدای من است»)، ملبس به ردایی ژنده و لنگی چرمین به این و آن سوی می‌رفت و در ناسپاسی نسبت به یهوه فریاد خشم و خروش برمی داشت. او شاه آخاب و مردم را به تماشای مسابقه‌ای بین یهوه وبعل در کوه کرمل[۶] فراخواند. سپس، درحضور ۴۵۰ تن از انبیای بعل، او با صدای بلند به مردم گفت: تاکی شما

---

۱. مقدس‌ترین عید یهود در اوایل پاییز (دهم تشرین)، دورهٔ ۲۴ ساعته و دعیهٔ خاص.

2. Feast of Tabernacles

3. James, *The Ancient Gods*, p.152; Psalms, 29, 89, 93.

به هر حال، تاریخ نگارش این مزامیر به دورهٔ بعد از تبعید باز می‌گردد.

4. Ahab　5. Jezebel　6. Mount Carmel

میان این دو خدا تردید و دودلی نشان می‌دهید، سپس او دو گوساله خواست: یکی برای خودش و یکی برای پیامبران بعل و دستور داد آنها را بر روی دو قربانیگاه گذارند. آنها باید از خدای خود یاری بطلبند و ببینند کدام‌یک را از آسمان برای بلعیدن قربانی آتش فرو خواهد فرستاد. مردم فریاد کشیدند «ما موافقیم». پیامبران بعل در تمامی صبح نام خدای خود را می‌خواندند، در اطراف محل قربانی جست و خیز می‌کردند و با نوک خنجر خود را مجروح می‌ساختند. لیکن «هیچ صدا و هیچ پاسخی نبود». ایلیا به سخره گفت «بلندتر صدا بزنید، زیرا که او خدا است، شاید او گرفتار یا مشغول است، یا به سفر رفته، شاید او خوابیده است و باید او را بیدار سازید». هیچ اتفاقی نیفتاد: «نه صدایی بود، نه پاسخی و نه کسی که به آنها توجه کند».

سپس نوبت ایلیا فرا رسید. مردم اطراف قربانیگاه یهوه جمع شدند و او گودالی پیرامون آن حفر نمود و آن را با آب پر کرد تا مشتعل ساختن آن را حتی دشوارتر سازد. سپس ایلیا یهوه را صدا زد. ناگهان آتش از آسمان فرو بارید و محل قربانی و گوساله را نابود ساخت و تمامی آب درون گودال را فرو بلعید. مردم متحیر شدند و با صدای بلند گفتند «یهوه خدا است». ایلیا فاتحی بخشنده نبود. او دستور داد «پیامبرانِ یهوه را دستگیر کنید». کسی نباید بخشوده می‌شد: او آنان را به دهکدهٔ مجاور برد و همه را به قتل رساند.[1] شرک و بت‌پرستی معمولاً نمی‌کوشید خود را بر اقوام دیگر تحمیل کند ــ ایزابل استثنایی جالب است ــ زیرا همیشه جایی برای خدایی دیگر در معبد خدایان درکنار خدایان دیگر وجود داشت. این رویدادهای اساطیری آغازین نشان می‌دهند که از همان ابتدا یهوه‌پرستی مستلزم سرکوب خشن و رد و انکار ادیان دیگر بود، پدیده‌ای که ما با تفصیل بیشتر در فصل بعد به بررسی آن خواهیم پرداخت. پس از این کشتار جمعی به قلهٔ کوه کرمل بالا رفت و سر خود را میان زانوهایش گذاشت و به دعا پرداخت و گاه به‌گاه خادم خود را می‌فرستاد که به افق نگاه کند. سرانجام او خبر آورد که ابر کوچکی ــ به اندازهٔ دست انسان ــ از

۱. اول پادشاهان ۱۸، ۲۰-۴۰.

دریا به آسمان بلند می‌شود و ایلیا به او گفت که برود به شاه آخاب اخطار کند قبل از این که باران مانع حرکت او شود به شتاب به خانه رود. تقریباً در همان زمانی که او این سخنان را بر زبان آورد، آسمان با برهای توفنده سیاه شد و بارانی سیل‌آسا فروبارید. در حالتی از خلسه و بی‌خودی، ایلیا ردای خود را پوشید و به دنبال ارابهٔ آخاب حرکت کرد. یهوه با فرستادن باران، نقش و وظیفهٔ بعل، خدای توفان را از آن خود ساخته بود و نشان داده بود که او همان‌قدر در باروری منشاء اثر است که در جنگ و مبارزه.

ایلیا از بیم واکنش در مقابل قتل عام پیامبران به شبه جزیره سینا گریخت و در کوهی که خدا خود را بر موسی آشکار ساخته بود پناه گرفت. در آنجا او نوعی تجلی را تجربه نمود که معنویت جدید آیین پرستش یهوه را آشکار ساخت. به او گفته شد که در شکاف صخره‌ای بایستد تا خود را از تأثیر عقوبت الهی محافظت نماید:

> و اینک خداوند (یهوه) عبور نمود و باد عظیم سخت کوه‌ها را منشق و صخره‌ها را به حضور خداوند خرد ساخت، اما خداوند در باد نبود و بعد از باد زلزله شد، اما خداوند در زلزله نبود و بعد از زلزله آتشی، اما خداوند در آتش نبود و بعد از آتش، آواز نسیمی ملایم و آهسته آمد و هنگامی که ایلیا این را شنید روی خود را به ردای خویش پوشانید.[1]

برخلاف خدایان شرک، یهوه در هیچ یک از نیروهای طبیعت حضور نداشت، بلکه در قلمرویی متفاوت بود. او در طنینی به سختی محسوس نسیمی خرد در پارادوکس سکوتی پرصدا تجربه می‌شود.

داستان ایلیا شامل آخرین بیان و روایت اسطوره‌ای گذشته در کتب مقدس یهودی است. در سرتاسر ربع عالم مسکون (آیکومنه)[2] تغییر و دگرگونی در شرف وقوع بود. دورهٔ ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از عصر مسیحیت عصر محوری[3] نامیده شده است. در تمامی مناطق عمدهٔ جهان متمدن، انسانها ایدئولوژی‌های تازه‌ای خلق نمودند که همچنان نقش قاطع و سازندهٔ خود را در حیات بشر حفظ کرده‌اند.

---

۱. اول پادشاهان ۱۹: ۱۱ ـ ۱۳.

2. Oikumene　　3. Axial Age

نظامهای دینی تازه بازتاب شرایط اجتماعی و اقتصادی تغییر یافته بودند. به دلایلی که ما علت آن را به‌طور کامل نمی‌دانیم، همهٔ تمدنهای عمده در راستای خطوطی موازی، حتی هنگامی که هیچ نوع ارتباط اقتصادی وجود نداشت (مثلاً بین چین و منطقهٔ اروپا) تکامل پیدا کردند. نوعی رونق و شکوفایی وجود داشت که به ظهور و پیدایش طبقهٔ سوداگر مدد رساند. قدرت از پادشاه و روحانی، معابد و کاخها به بازار تجارت انتقال می‌یافت. ثروت و دارایی تازه به شکوفایی فکری و فرهنگی و نیز به بسط و تکامل آگاهی و وجدان فردی راه برد. نابرابری و استثمار در حالی که سرعت تغییر و تحول در شهرها شتاب پیدا کرد و مردم به آهستگی دریافتند که رفتار خود آنان می‌تواند بر سرنوشت نسلهای آینده تأثیر گذارد، نمایان‌تر گردید. هر منطقه‌ای ایدئولوژی خاصی را برای مقابله با این مسایل و دغدغه‌ها ارائه نمود. آیین تائویی و کنفوسیوسی در چین، دین هندویی و بودایی در هند و عقل‌گرایی[1] فلسفی در اروپا. خاورمیانه راه‌حل واحد و یکسانی را ارائه نکرد، بلکه در ایران و اسرائیل زرتشت و پیامبران عبری به ترتیب روایتهای متفاوتی از یکتاپرستی را تکامل بخشیدند. با اینکه ممکن است عجیب به‌نظر رسد، مفهوم «خدا» مانند بینشهای دینی مهم دیگر این دوره در نوعی اقتصاد بازار آزاد با روحیهٔ سرمایه‌داری خشن و تهاجمی تکامل یافت.

پیشنهاد می‌کنم قبل از اینکه در فصل بعد به بررسی دین اصلاح شدهٔ پرستش یهوه بپردازیم، اجمالاً به دو نوع ازین تحولات نگاه کنیم. تجربهٔ دینی هندیان به طرق مشابهی تکامل یافت، لیکن تأکید متفاوت تجربهٔ دینی اسرائیلیان، ویژگیهای خاص و مشکلات تصور آنان را از خدا روشن خواهد کرد. عقل‌گرایی افلاطون و ارسطو نیز مهم است، زیرا یهودیان، مسیحیان و مسلمانان متأثر از آرای آنها بودند و کوشیدند آنها را با تجربهٔ دینی خود منطبق سازند، هرچند خدای یونانی با خدای خود آنان بسیار متفاوت بود.

در قرن هفدهم قبل از دورهٔ مسیحی، آریایی‌ها از جایی که اکنون ایران نامیده

1. rationalism

می‌شود به درهٔ سند تهاجم کرده و ساکنان بومی را شکست داده بودند. آنان باورهای دینی خود را بر ساکنان اولیهٔ هند تحمیل کرده بودند که ما آنها را در مجموعهٔ سرودهایی که به ریگ‌ودا[۱] مشهورند، متبلور می‌یابیم. در آنجا ما خدایان متعددی را می‌یابیم که همچون خدایان خاورمیانه بیانگر ارزشهای یکسان و مشابهی هستند و نیروهای طبیعت را به عنوان اموری که از قدرت، حیات و شخصیت برخوردارند به نمایش می‌گذارند. با وجود این، نشانه‌هایی وجود داشت که نشان می‌داد مردم به آهستگی به این تصور دست یافتند که خدایان گوناگون ممکن است واقعاً تجلیات یک مطلق الهی[۲] واحد باشند که فراتر از همهٔ آنان بود. آریایی‌ها، همانند بابلیان، کاملاً آگاه بودند که اساطیر آنها روایتهای حقیقی واقعیت نبودند، بلکه بیانگر رازی بودند که حتی خود خدایان نمی‌توانستند آن را به نحو روشن توضیح دهند. هنگامی که آنان کوشیدند تصور کنند که چگونه خدایان و جهان از آشوب و آشفتگی نخستین ظهور یافته بودند، نتیجه گرفتند که هیچ‌کس ــ حتی خدایان ــ نمی‌توانند راز هستی و حیات را بفهمد:

به راستی چه کسی می‌داند که آن از کجا پدید آمد،
از کجا این جهان آفرینش هستی یافت،
یا خدا به آن سامان بخشید، یا او چنین نکرد.
تنها آنکه در بالاترین آسمان ناظر آن است می‌داند
یا شاید او (نیز) نمی‌داند.[۳]

دین وداها نکوشید که به تبیین منشاء حیات بپردازد یا پاسخهای خاصی به پرسشهای فلسفی بدهد. درعوض، منظور از نگارش آن کمک به افراد برای غلبه یافتن بر حیرت و وحشت هستی و حیات بود. بیشتر به طرح پرسش می‌پرداخت تا پاسخهایی ارائه دهد و منظور آن این بود که انسانها را در نوعی حیرت مقدس نگاه دارد.

در قرن هشتم قبل از عصر مسیحی، هنگامی که J و E مشغول نگارش تواریخ ایام

1. *Rig-Veda* 2. divine Absolute

3. *Rig-Veda* 10-29 in R. H. Zaener, trans. and ed. *Hindu Scriptures* (London and New York, 1966), p. 12.

خود بودند، تغییرات در شرایط اجتماعی و اقتصادی شبه قارهٔ هند، بیانگر این معنا بود که دین قدیم ودایی دیگر پاسخگوی شرایط تازه نبود. آرا و اندیشه‌های ساکنان بومی که در قرون بعد از تهاجمات آریایی تضعیف شده بود، دوباره تجدید حیات یافت و به نوعی میل و اشتیاق دینی تازه راه‌برد. تجدید علاقه به کرمه[۱] یعنی این مفهوم که سرنوشت انسان به واسطهٔ اعمال خود او تعیین می‌شود، مردم را به مقصر شمردن خدایان برای رفتار غیرمسئولانه نسبت به موجودات بشری بی‌علاقه ساخت. خدایان به گونه‌ای فزاینده به عنوان نمادهای حقیقتِ متعالیِ[۲] یگانه شناخته شدند. دین ودایی به شعایر قربانی تعلق‌خاطر یافته بود، اما تجدید علاقه به سنت کهن هندی یوگا[۳] («یوغ زدن» به قوای ذهن به‌وسیلهٔ ریاضتهای خاص تمرکز و مراقبه) به این معنا بود که مردم نسبت به دینی که بر ظواهر تأکید می‌کرد بی علاقه شدند. قربانی و آداب و شعایر دینی کافی نبود: آنها می‌خواستند معنای باطنی این شعایر را کشف کنند. ما اشاره خواهیم کرد که انبیای بنی‌اسرائیل همین ناخرسندی و عدم علاقه را احساس می‌کردند. در هند خدایان دیگر به عنوان موجودات دیگری که با پرستندگان آنها بیگانه بودند درنظرگرفته نمی‌شدند؛ در عوض مردان و زنان می‌کوشیدند که به تحقق درونی حقیقت دست یابند.

خدایان دیگر در هند از اهمیت زیادی برخوردار نبودند. ازین به بعد روحانی دینی که اهمیتی بالاتر از خدایان می‌یابد، جانشین آنها خواهد شد. این تأکیدی درخور ملاحظه بر ارزش انسانیت و اشتیاق به غلبه یافتن بر تقدیر بشری بود: این نگرش دینی عظیم شبه قاره خواهد بود. ادیان جدید هندویی و بودایی وجود خدایان را انکار نکردند و نیز مردم را از پرستش آنان منع ننمودند. به‌نظر آنان این منع و انکار زیان‌آور بود. به جای آن، هندوها و بودایی‌ها در پی یافتن راه‌های تازه‌ای برای تعالی جستن از خدایان و فرارفتن از آنها برآمدند. طی قرن هشتم، حکما در رسایلی موسوم به آرانیاکه‌ها[۴] و اوپانیشادها[۵] که مجموعاً به ودانتا[۶] (یعنی پایان

---

1. Karma
2. Transcendent Reality
3. Yoga
4. *Aranyakas*
5. *Upanishads*
6. *Vedanta*

وداها) معروف هستند، به بیان این موضوعات پرداختند. به تدریج اوپانیشادهای بیشتری نوشته شد تا اینکه تا پایان قرن پنجم قبل از میلاد حدود ۲۰۰ اوپانیشاد وجود داشت. تعمیم دادن دربارهٔ دینی که ماآن را آیین هندویی می‌دانیم دشوار است، زیرا از هر نوع نظامی دوری می‌جوید و این موضوع را انکار می‌کند که یک تفسیر انحصاری می‌تواند کافی باشد، اما اوپانیشادها به بسط نگرش متفاوتی از الوهیت پرداختند که از خدایان فراتر است لیکن به‌گونه‌ای درون ذات در همهٔ اشیا حضور دارد.

در دین ودایی، مردم نیرویی مقدس را در شعایر قربانی تجربه کرده بودند. آنان این نیروی مقدس را برهمن نامیده بودند. همچنین باور بر این بود که طبقهٔ روحانی (معروف به برهمنان) دارای این نیرو است. چون آیین قربانی نسبت به کل عالم عالم صغیر [1] دانسته می‌شد، برهمن به‌تدریج معنای نیرویی را یافت که حافظ همه چیز است. کل جهان و عالم هستی به عنوان فعل الهی که از وجود اسرارآمیز برهمن سریان می‌یابد شناخته می‌شد و برهمن معنای باطنی همهٔ هستی بود. اوپانیشادها مردم را تشویق نمودند که حس حضور برهمن را در درون همهٔ اشیا و موجودات بیابند. این نوعی فرآیند انکشاف در معنای ظاهری این کلمه بود و از سوی دیگر مکشوف ساختن اصل و مبداء پنهان همهٔ موجودات شناخته می‌شد. هرچیزی که رخ می‌دهد تجلی ذات برهمن دانسته شد: شهود واقعی در ادراک وحدت در کنه پدیدارهای متفاوت قرار داشت. برخی از اوپانیشادها برهمن را به عنوان نیرویی شخص‌وار تصویر می‌کردند، اما اوپانیشادهای دیگر آن را نامتشخص می‌دانستند. نمی‌توان برهمن را «تو» خطاب نمود، برهمن کلمه‌ای خنثی است، ازین رو نه مذکر است و نه مونث و نیز به عنوان ارادهٔ الوهیتی قدر قدرت تجربه نمی‌شود. برهمن با انسان سخن نمی‌گوید، با مردان و زنان دیدار نمی‌کند و فراتر از این‌گونه فعالیتهای بشری است. همچنین به شیوهٔ انسانی به ما پاسخ نمی‌دهد: گناه او را «آزرده خاطر نمی‌سازد» و نمی‌توان گفت که ما را «دوست می‌دارد» یا «خشمگین» است. تکریم یا

---

1. microcosm

ستایش او برای آفریدن جهان بی‌معنا خواهد بود.

اگر این واقعیت را نادیده بگیریم که این نیروی الهی در هستی ما رسوخ دارد، حافظ و الهام‌بخش ما است، کاملاً بیگانه و ناشناخته باقی می‌ماند. روشهای یوگا مردم را از جهانی درونی آگاه ساخته بود. همان‌طور که خواهیم دید ریاضتهای مختلف نظیر طرز نشستن، تنفس، امساک از غذا، تمرکز ذهنی[1] مستقلاً در فرهنگهای دیگر نیز تکامل یافته بود و به‌نظر می‌رسد نوعی تجربهٔ روشن‌بینی[2] و اشراق[3] را پدید می‌آورند که به شیوه‌های متفاوت تفسیر شده‌اند، اما چنین می‌نماید که این تجربه‌ها فطری نوع انسان است. اوپانیشادها مدعی بودند که این تجربهٔ ساحتی تازه از حیات نفس[4]، همان نیروی مقدسی بود که حافظ همهٔ جهان بود. اصل ازلی در درون هر فرد آتمن[5] نامیده می‌شد. آتمن صورتی تازه از بینش کل‌گرایانهٔ مذاهب شرک‌آمیز و به شیوه‌ای تازه کشف حیات یگانه در درون و بیرون از ما بود که اساساً الهی شناخته می‌شد. چاندوگیه اوپانیشاد[6] این را به صورت تمثیل نمک بیان می‌کند. مرد جوانی به‌نام شوتکتو[7] دوازده سال را صرف مطالعهٔ وداها کرده بود و بسیار به خود می‌بالید. پدر او اودالاکا[8] سوالی از او نمود که نتوانست به آن پاسخ دهد و سپس خواست درسی دربارهٔ حقیقت بنیادین به او بیاموزد که از آن کاملاً ناآگاه بود. او به پسر خود گفت مقداری نمک در لیوان آب بریزد و صبح روز بعد نزد او بیاید. وقتی که پدرش از او خواست نمک را به او نشان دهد، نتوانست آن را بیابد، زیرا کاملاً در آب حل شده بود. اودالاکا از او پرسید:

پدر گفت: ممکن است لطفاً زین طرف لیوان بچشید؟ چه مزه‌ای دارد؟
پسر جواب داد: مزهٔ نمک
پدر گفت از وسط لیوان بچش. چه مزه‌ای دارد؟
پسر جواب داد: مزهٔ نمک
پدر گفت: آن را دور بریز و بعداً نزد من بیا

1. mental concentration
2. enlightenment
3. illumination
4. Self
5. Atman
6. *Chandogya Upanishad*
7. Svetaketu
8. Uddalaka

او دستور پدر را انجام داد، اما مزهٔ نمک تغییر نکرد و همان‌چیزی که بود باقی ماند. (پدرش) به او گفت: «فرزند عزیز من، درست است که تو نمی‌توانی وجود را در اینجا درک کنی، اما به همان سان درست است که آن در همین‌جا هست. این جوهر نخستین است و نفس کل عالم هستی است. آن ذات واقع و نفس است و به سبب او است که تو هستی، ای شوتکتو!»

ازین رو، هرچند نمی‌توانیم آن را ببینیم، برهمن در جهان سریان دارد و به عنوان آتمن الی‌الابد در درون هریک ما وجود دارد.(۱)

آتمن از بت‌شدن خدا، تبدیل شدن به واقعیت خارجی «در فراسوی ما» و فرافکنی بیم و امیدهای ما جلوگیری کرد. بنابراین، در آیین هندویی خدا به عنوان وجودی که به جهان آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم افزوده شده باشد، شناخته نمی‌شود و همچنین وجودی همسان و برابر با جهان دانسته نمی‌شود هیچ راهی برای اینکه ما بتوانیم تنها از طریق عقل به کنه این حقیقت پی‌ببریم وجود نداشت. این فقط از طریق تجربه (آنوبهارا)[۲]، که نمی‌توان آن را به وسیلهٔ کلمات و مفاهیم بیان نمود، برما «آشکار می‌شود». برهمن «چیزی است که نمی‌توان با کلمات از آن سخن گفت، بلکه آن چیزی است که کلمات را آفریده است... چیزی است که با عقل نمی‌توان به آن اندیشید، بلکه چیزی است که عقل می‌تواند به وسیلهٔ او بیندیشد.»(۳) سخن گفتن با خدایی که این‌چنین درون ذات است یا اندیشیدن دربارهٔ او و او را صرف موضوع فکر ساختن امکان‌ناپذیر است. او واقعیتی است که فقط می‌تواند در حال جذبه[۴] به معنای اصیلِ فرا رفتن از خود درک و شناخته شود. خدا

به اندیشهٔ کسانی در می‌آید که و را ورای اندیشه می‌دانند، نه به اندیشهٔ کسانی که تصور می‌کنند ز راه فکر می‌توانند به آن دست یابند. او برای دانایان ناشناخته است و ساده‌دلان

---

1 *Chandogya Upanishad* vI. 13, in Juan Mascaró, trans. 2nd ed., *The Upanishads* (Harmondsworth, 1965), p.III.
2. anubhara (experience)
3. Kena Upanishad I, in Mascaró, trans. and ed., *The Upanishads*, p. 51
4. ecstasy

او را می‌شناسند. او در جذبهٔ بیداری شناخته می‌شود که درهای حیات ابدی را به روی ما می‌گشاید.(۱)

اهمیت عقل مانند خدایان، انکار نمی‌شود، اما شناخت حقیقت از حد عقل فراتر می‌رود. تجربهٔ برهمن و آتمن همچون تجربهٔ قطعه‌ای از موسیقی یا شعر به شیوه‌ای عقلانی توضیح دادنی نیست. هوش و استعداد برای خلق اثر هنری و درک و دریافت آن ضروری است، اما اثر هنری تجربه‌ای را به نمایش می‌گذارد که فراتر از قوه و استعداد صرفاً منطقی یا دماغی است. این نکته نیز موضوعی ثابت در تاریخ مفهوم خدا خواهد بود.

کمال مطلوب تعالی شخصی در یوگی تجسم یافت که خانواده و همهٔ پیوندها و مسئولیتهای اجتماعی را ترک می‌کند تا به جستجوی اشراق و روشن‌بینی برآید و خود را در ساحتی دیگر از وجود قرار دهد. در حدود ۵۳۸ ق.م. مسیح مردی جوان به نام سیذارتاگوتمه[2] نیز همسر زیبا، پسر و خانهٔ مجلل خود رادر کاپیلاواشتو[3] در ۱۰۰ مایلی شمال بنارس ترک گفت و حیات زهد و فقر پیشه نمود. او از منظرهٔ درد و رنج تکان خورده بود و می‌خواست راز پایان دادن به رنج هستی را که او می‌توانست آن را در هر چیزی پیرامون خود مشاهده نماید، کشف کند. مدت شش سال، نزد حکمای هندویی مختلف تعلیم آموخت و ریاضت‌های سختی را تجربه نمود، اما هیچ پیشرفتی حاصل نکرد. نظریه‌های حکیمان برای او جاذبه‌ای نداشت و ریاضتهایش او را مأیوس ساخته بود. فقط هنگامی که او این ریاضتها را به‌طورکامل ترک نمود و شبی را در حالت جذبه و مراقبه به‌سر برد، به اشراق کامل دست یافت کل کیهان سرود شادی سر داد، زمین به رقص درآمد، از آسمان گل فروبارید، رایحهٔ نسیم وزید و خدایان در آسمانهای مختلف خود مسرور شدند. با وجود این در اینجا نیز، همان‌طور که در نگرش مشرکانه، خدایان، طبیعت و بنی نوع انسان در حالتی همدلانه با یکدیگر پیوند داشتند.

امید تازه‌ای برای رهایی از درد و رنج و نیل به نیروانا، یعنی پایان درد و رنج

---

1 Ibid., 3. p 52. 2. Siddhartha Gautama 3 Kapilavashtu

وجود داشت گوتمه، بودا یا روشن ضمیر[1] شده بود. در آغاز مارا[2] (شیطان) او را وسوسه نمود که در همین مقام بماند و از سعادتی که تازه به آن دست یافته است برخوردار گردد و به او گفت کوشش برای ابلاغ این پیام فایده‌ای ندارد، زیرا کسی به او ایمان نخواهد آورد، اما دو خدا از میان معبد خدایان ـ مهابرهما[3] و سکرا[4]، خدای دیوها[5] ـ نزد بودا می‌آیند و از او می‌خواهند پیام خود را به جهانیان اعلام کند. بودا موافقت نمود و طی چهل و پنج سال بعد به سراسر هند سفر کرد و به تبلیغ پیام خود پرداخت. در این جهان آکنده از رنج، فقط یک چیز ثابت و تغییرناپذیر است. این درمه[6]، یعنی حقیقت ناظر به زندگی درست بود که تنها آن می‌تواند ما را از درد و رنج آزاد سازد.

این هیچ ربطی به مفهوم خدا نداشت. بودا به‌طور ضمنی به وجود خدایان اعتقاد داشت، زیرا آنان بخشی از مرده‌ریگ فرهنگی او بودند، اما او معتقد نبود که آنها ارزش چندانی برای نوع انسان داشته باشند. آنان نیز مقهور قلمرو درد و رنج و تغییر و دگرگونی بودند و در دست یافتن به اشراق به او کمک نکرده بودند؛ آنان مانند همهٔ موجودات دیگر درگیر چرخهٔ باز زایش بودند و مآلاً از میان می‌رفتند. با وجود این، در لحظات حساس حیاتش ـ نظیر هنگامی که او تصمیم گرفت به تبلیغ پیام خود بپردازد ـ براین تصور بود که خدایان بر حیات او تأثیر دارند و نقش فعالی بازی می‌کنند. بنابراین، بودا منکر وجود خدایان نبود، بلکه براین باور بود که واقعیت غایی نیروانا متعالی‌تر از خدایان بود. هنگامی که بوداییان در حالت مراقبه به تجربهٔ وجد یا نوعی حس تعالی می‌پردازند، آنان براین باور نیستند که این حالت در نتیجهٔ تماس با گونه‌ای وجود ماوراءالطبیعی پدید می‌آید. چنین حالاتی طبیعی همهٔ انسانها هستند و هرکس که براساس راه درست زندگی کند و روشهای یوگا را بیاموزد می‌تواند به آنها دست یابد. بنابراین، بودا از پیروانش می‌خواست به جای اتکا به خدایان، برای نجات به سعی و کوشش خود اعتماد کنند.

---

1. Enlightened One
2. Mara
3. Maha Brahma
4. Sakra
5. devas
6. Dharma

هنگامی که او برای نخستین بار پس از نیل به اشراق با پیروان خود در بنارس ملاقات نمود، بودا به طرح نظام خود پرداخت که بر پایهٔ یک واقعیت اساسی استوار بود: کل هستی دوکه[1] است. هستی کلاً شامل درد و رنج بود؛ حیات نیز کاملاً سرشتی زشت و گمراه کننده داشت. اشیا پدید می‌آیند و در جریانی بی‌معنا از بین می‌روند. هیچ چیز معنایی ثابت ندارد. دین با این تصور آغاز می‌شود که چیزی خطا وجود دارد. در عهد کهن و دورهٔ شرک این امر به خلق اسطورهٔ جهانی الوهی و مثالی مشابه با جهان خود ما راه برده بود که می‌توانست نیرو و قوت خود را به نوع انسان انتقال دهد. بودا تعلیم می‌داد که رهایی از دوکه براساس حیات مبتنی بر رحم و شفقت نسبت به همهٔ موجودات زنده، گفتار و رفتار مهرآمیز و خودداری از هرچیزی مانند مواد مخدر یا داروهای سکرآور که ذهن را آشفته می‌سازند، امکان‌پذیر است. بودا ادعا نمی‌کرد که این نظام را اختراع کرده است. او تأکید می‌کرد که آن را کشف کرده است. «من طریقت و راهی کهن را یافته‌ام که بوداهای اعصار پیشین آن را پیموده‌اند».[2]

مانند قوانین شرک و الحاد طریقت او با ساختار بنیادین هستی که در شرایط خود حیات ریشه دارد، ارتباط داشت. این طریقت واقعیتی عینی داشت، نه بدان جهت که می‌توانست براساس برهان منطقی اثبات شود، بلکه از آن رو که هر مجموعه و گروهی که می‌کوشید مطابق با آن زندگی کند، آن را دارای تأثیر می‌یافت. تأثیر بخش بودن به جای اثبات فلسفی یا تاریخی همواره نشانهٔ دینی برخوردار از توفیق بوده است: طی قرنها بودابیان در بسیاری از نقاط دنیا دریافته‌اند که این شیوهٔ زندگی نوعی حس و معنای متعالی را به بار نمی‌آورد.

کرمه مردان و زنان را به چرخهٔ بی‌پایان باززایش در رشته‌ای از حیاتهای توأم با آلام محدود و مقید می‌ساخت. لیکن اگر آنان می‌توانستند شیوه‌های نگرش خودخواهانهٔ خود را اصلاح کنند، می‌توانستند سرنوشت خود را تغییر دهند. بودا

1. dukkha
2. *Samyutta- Nikaya*, II: Nidana Vagga, trans. and ed., Leon Feer (London, 1888), p. 106.

فرایند بزرایش را با شعله‌ای مقایسه می‌کرد که چراغی را روشن می‌کند و از آن چراغ دیگری برافروخته می‌شود و از آن چراغهای دیگر تا اینکه شعله خاموش می‌گردد. اگر کسی هنوز هنگام مرگ با نگرشی نادرست در لهیب اهواء نفسانی می‌سوزد، او فی‌الواقع چراغ دیگری (مانند خود را) روشن می‌سازد، اما اگر آتش خاموش شود چرخهٔ رنج و آلام متوقف خواهد گشت و نیل به نیروانا امکان‌پذیر خواهد شد. «نیروانا» لفظاً به معنای «سرد کردن» یا «بیرون رفتن» است. نیروانا صرفاً حالتی منفی نیست، بلکه نقشی را در حیات بودایی بازی می‌کند که مشابه خداست. همان‌طور که ادوارد کونزه در کتاب آیین بودایی: **جوهره و سیر تکامل آن** توضیح می‌دهد بوداییان غالباً همان تصاویری را برای توصیف نیروانا به‌کار می‌برند که خداپرستان برای بیان واقعیت غایی از آن استفاده می‌کنند:

> به ما گفته می‌شود که نیروانا مقامی پایدار، ثابت، فناناپذیر، زایل ناشدنی، فراتر از زمان، نامیر، نزادنی و تغییرناپذیر است و می‌گویند که آن منشأ نیرو، سرور و شادمانی، ملجأ امن، پناهگاه و مقام منیت زوال‌ناپذیر است، و اینکه نیروانا حقیقت واقعی و واقعیت مطلق است، اینکه نیروانا خیر اعلی، غایت متعالی و تنها نقطهٔ کمال حیات ما و آرامش ازلی، پنهان و ادراک‌ناپذیر است.[۱]

برخی بوداییان ممکن است به این مقایسه اعتراض کنند، زیرا آنان مفهوم «خدا» را برای بیان تصور خود از واقعیت غایی بسیار محدودکننده می‌یابند. این تا حدی بدان جهت است که خداپرستان کلمهٔ «خدا» را به معنایی محدود، برای اشاره به وجودی به‌کار می‌برند که خیلی متفاوت از ما نیست. مانند حکمای اوپانیشادها، بودا تأکید می‌کرد که نمی‌توان به گونه‌ای به تعریف نیروانا پرداخت و دربارهٔ آن بحث نمود که گویی مانند هر واقعیت بشری دیگری است.

وصول به مقام نیروانا، آنگونه که مسیحیان اغلب تصور می‌کنند، مانند «رفتن به بهشت» نیست. بودا همواره از پاسخ دادن به پرسشهای غایی دیگر خودداری می‌کرد، زیرا آنها را «بی فایده» یا «نامناسب» می‌دانست. نمی‌توانیم نیروانا را تعریف کنیم، زیرا واژگان و مفاهیم ما با عالم حس و جهان در حال تغییر پیوند دارند. تجربه

---

1. Edward Conze, *Buddhism its Essence and Development* (Oxford, 1959), p. 40.

تنها «برهان» درخور اعتماد بود. پیروان او باید می‌دانستند که نیروانا واقعاً وجود دارد، زیرا عمل به لوازم حیات خیر آنها را قادر می‌ساخت نسبت به آن معرفت یابند.

> ای راهبان، نازادهٔ، ناشدهٔ، ناساختهٔ، نامرکبی هست که اگر ای راهبان این نازادهٔ ناشدهٔ نامرکب نبود، راه گریزی از آنچه زاده شده و ساخته و مرکب است نمی‌بود، اما چون نازادهٔ، ناشدهٔ، ناساختهٔ، مرکبی هست، بنابراین راه گریز از زاده، شده، ساخته و مرکب وجود دارد.[1]

راهبان او نباید به تأمل در باب ماهیت نیروانا می‌پرداختند. آنچه بودا می‌توانست انجام دهد، این بود که قایقی برای آنها بسازد تا آنها را به «ساحل دورتر» برساند. هنگامی که از او سؤال شد آیا بودایی که به مقام نیروانا دست یافته است، پس از مرگ زنده می‌ماند، او به این پرسش به عنوان پرسشی «نادرست» پاسخ نگفت. مانند این است که هنگامی که شعلهٔ آتش «خاموش گردید» سؤال کنیم که به کدام سو رفت. به همان سان اینکه بگوییم بودا در عالم نیروانا به حیات خود ادامه می‌دهد، به همان اندازه نادرست است که گفته شود او هستی خود را از دست می‌دهد: واژه «وجود داشتن» هیچ ربط و نسبتی با هیچ‌یک از حالاتی ندارد که ما می‌توانیم آنها را درک کنیم. ما خواهیم دید که طی قرون متمادی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به پرسش «وجود» خدا همین پاسخ را داده‌اند. بودا می‌کوشید نشان دهد که زبان قادر به بیان واقعیتی نیست که ورای مفاهیم و عقل قرار دارد. در اینجا او به انکار عقل نپرداخت، بلکه بر اهمیت اندیشیدن و کاربرد روشن و دقیق زبان تأکید نمود. لیکن در نهایت او بر این باور بود که باورها یا عقاید خداشناسی شخصی، مانند شعایری که او در آن شرکت می‌جوید، بی‌اهمیت هستند. این باورها می‌توانند جالب باشند، اما موضوعی نیستند که از اهمیتی قاطع برخوردار باشند. تنها چیزی که برای او اهمیت داشت حیات مبتنی بر خیر بود؛ اگر بوداییان حیات خیر را پیشه می‌کردند، درمی‌یافتند که درمه از حقیقت برخوردار است، حتی اگر آنها نمی‌توانستند این حقیقت را به زبان منطق بیان کنند.

---

1 Udana 8.13, quoted and trans. in Paul Steintha, *Udanan* (London, 1885), p. 81

از سوی دیگر، یونانیان به‌گونه‌ای پرشور به منطق و عقل علاقه داشتند. افلاطون (حدود ۴۲۸-حدود ۳۴۸ ق.م.) پیوسته به مسایل معرفت‌شناسی[1] و ماهیت عقل اشتغال خاطر داشت. بخش درخور توجهی از آثار اولیهٔ او به دفاع از سقراط اختصاص داشت که با طرح پرسشهای فکر برانگیز انسانها را ناگزیر ساخته بود اندیشه‌های خود را به روشنی بیان کنند، اما در ۳۹۹ به اتهام بی‌دینی و فاسد ساختن جوانان به مرگ محکوم شده بود. به شیوه‌ای که بی شباهت به مردم هند نبود، او علاقهٔ خود را به اعیاد کهن و اساطیر دینی از دست داده بود، اعیاد و اساطیری که او آنها را خفت‌بار و نامناسب می‌یافت. افلاطون همچنین از فیثاغورس فیلسوف قرن ششم تأثیر پذیرفته بود که ممکن است از اندیشه‌های هندیان که از طریق ایران و مصر به یونان انتقال یافته بود، تأثیر پذیرفته بوده است. او باور یافته بود که روح الوهیتی سقوط کرده و فساد یافته بودکه در بدن (همچون قفس) اسیر گردیده بود و محکوم به این شده بود که در چرخهٔ بازز یش ابدی گرفتار آید. او به روشنی از تجربهٔ عام و مشترکِ بشریِ احساس غربت در جهان سخن گفته بود که به‌نظر نمی‌رسد عنصر حقیقی هستی ما باشد. فیثاغورس تعلیم داده بود که روح می‌تواند از طریق تطهیر و تزکیهٔ آیینی از قید اسارت آزاد گردد و این او را قادر می‌سازد که به هماهنگی با عالم برخوردار از نظم دست یابد. افلاطون نیز به واقعیتی الهی و تغییرناپذیر ورای عالم حواس باور داشت و معتقد بود روح الوهیتی سقوط کرده از جنس آن واقعیتی بود که در بدن اسیر گردیده، اما از راه تهذیب قوای عقلانی، ذهن قادر بود مقام الهی خود را از نو به‌دست آورد. در داستان معروف غار، افلاطون به توصیف ظلمت و تیرگی حیات انسان بر روی کرهٔ خاک پرداخت: او تنها سایه‌های حقایق ازلی را درک می‌کند که بر دیوار غار سوسو می‌زنند، اما به تدریج می‌تواند از اسارت ظلمت غار بیرون آید و با انس یافتن با نور الهی به اشراق، روشنی و رهایی دست یابد.

---

1 epistemology

در اواخر حیاتش، افلاطون ممکن است از نظریهٔ صور یا اعیان ثابتهٔ[1] خود عدول کرده باشد، اما این صور برای بسیاری از موحدان[2] هنگامی که آنان می‌کوشیدند تصور خود از خدا را بیان کنند، اهمیتی فوق‌العاده یافتند. این صور، حقایقی ثابت و تغییرناپذیر بودند که می‌توانستند از طریق قوای استدلالی ذهن شناخته شوند. آنها حقایق و واقعیتهایی کامل‌تر، ثابت‌تر و مؤثر از پدیدارهای مادی متغیّر و ناقصی هستند که ما با حواس خود آنها را ادراک می‌کنیم. اشیا و موجودات این جهان تنها «بهره» یا «پرتوی» از حقایق ازلی در ساحت الهی هستند و فقط بازتاب آنها به شمار می‌روند. مشابه با هریک از تصورات کلی ما نظیر عشق، عدالت و زیبایی نوعی مثال[3] وجود دارد. لیکن عالی‌ترین این مثل یا صور، مثال خیر[4] است. افلاطون اسطورهٔ کهن مثل اعلی[5] را در قالب زبان فلسفی بیان کرده بود. صور ازلی او را می‌توان بیان عقلی جهان اساطیری الوهی دانست، که اشیای دنیوی صرفاً سایه‌ها و اظلال آن هستند. او از ماهیت خدا بحث نکرد، بلکه توجه خود را به جهان الوهی صور محدود ساخت، اگرچه گاهی به‌نظر می‌رسد که خیر یا زیبایی مطلق نمایشگر نوعی واقعیت متعالی[6] است. افلاطون معتقد بود که جهان الوهی واقعیتی ثابت و تغییرناپذیر است. یونانیان حرکت و تغییر را نشانه‌های واقعیتی پست‌تر می‌دانستند: چیزی که از هویت حقیقی برخوردار بود، همواره یکسان باقی می‌ماند و مشخصهٔ آن ثبات و دوام بود. بنابراین کامل‌ترین حرکت، حرکت دایره‌وار بود، زیرا دایماً حرکت می‌کرد و به نقطهٔ اولیهٔ خود بازمی‌گشت. کرات آسمانی که دایره‌وار حرکت می‌کنند به بهترین نحو به تقلید از جهان الوهی می‌پردازند. این تصویرِ کاملاً ایستا از جهان الوهی تأثیری عظیم بر یهودیان، مسیحیان و مسلمانان خواهد داشت، هرچند وجه اشتراک اندکی با خدای ادیان مبتنی بر وحی داشت که خدایی فعال و مبدع است و حتی در **کتاب مقدس** عقیدهٔ خود را تغییر می‌دهد، مانند وقتی که او از آفرینش انسان پشیمان می‌گردد و تصمیم می‌گیرد سلالهٔ انسان را در توفان نوح نابود

---

1. eternal ideas
2. monotheists
3. idea
4. Good
5. archetypes
6. Ultimate reality

سازد.

جنبه‌ای عرفانی در اندیشهٔ افلاطون وجود داشت که توحیدگرایان آن را باعقاید خود بسیار موافق می‌یابند. صور الهی افلاطون حقایقی «واقع در خارج» نبودند، بلکه می‌توانستند در درون نفس کشف شوند. در محاورهٔ نمایشی مهمانی،[1] افلاطون نشان داد که چگونه عشق به جسمی زیبا می‌تواند تزکیه پیدا کند و به مشاهده و تأمل[2] در زیبایی مطلق[3] تبدیل گردد. او از زبان دیوتیما، معلم سقراط، توضیح می‌دهد که این زیبایی یگانه، ازلی و مطلق است و برخلاف هرچیز دیگری است که ما در این جهان با آن رویارو می‌شویم:

> این زیبایی قبل از هرچیز ازلی است، نه به وجود می‌آید و نه فنا می‌پذیرد، نه افزایش می‌یابد و نه کاهش، نه تاحدی زیبا ست و نه تا حدی زشت، نه در یک زمان زیبا است و در زمان دیگر زشت، نه از یک جهت زیبا است و از جهت دیگر زشت، نه در اینجا زیبا است و در آنجا زشت. آنگونه که براساس نظر بینندگان آن متفاوت به‌نظر می‌رسد؛ همچنین این زیبایی بر قوهٔ تخیل، مانند زیبایی چهره یا دستان یا هر چیز مادی دیگر به نظر نخواهد رسید یا مانند زیبایی یک فکر یا دانش یا زیبایی‌ای که ریشه در چیزی جز خود آن دارد، خواه آن چیز زنده باشد یا زمین یا آسمان یا مطلقاً هرچیز دیگری، بیننده آن را چیزی مطلق می‌بیند که تنها ریشه در خودش دارد. یگانه و ازلی است.(۴)

به اختصار، مثالی مانند زیبایی وجه اشتراک فراوانی با آنچه دارد که بسیاری از خداپرستان آن را «خدا» می‌نامند. با وجود این، به رغم تعالی و تنزه آن، این مفاهیم باید در درون ذهن انسان یافت می‌شد. ما انسانهای امروزی اندیشیدن را همچون فعالیت، یا چیزی که انجام می‌دهیم، تجربه می‌کنیم. افلاطون معتقد بود که باید مثل را درون روح و ذهن انسان بازیافت. او آن را همچون چیزی تصور می‌کرد که بر ذهن رخ می‌دهد: موضوعات فکری حقایق و واقعیتهایی بودند که در عقل انسانی، که به تأمل در باب آنها می‌پرداخت، فعال بودند. او نیز مانند سقراط فکر و اندیشه را فرایند تذکر و یادآوری می‌دانست، [یعنی] درک و شناخت چیزی که ما همواره می‌شناخته‌ایم، اما آن را فراموش کرده‌ایم. چون موجودات بشری موجودات الوهی

1 Symposium 2. contemplation 3. Ideal Beauty

4. *The Symposium*, trans. W. Hamilton (Harmondsworth, 1951), pp. 93-94.

هبوط کرده بودند، مثل و صور جهان الوهی در درون آنها وجود داشت و می‌توانستند از راه عقل با آن «تماس حاصل کنند»؛ چیزی که فعالیتی صرفاً عقلانی یا دماغی نبود، بلکه درک شهودی حقیقت ازلی در درون ما بود. این تصور عمیقاً بر عرفان در هر سه دین توحیدگرایی تاریخی تأثیر خواهد گذاشت.

افلاطون بر این باور بود که عالم اساساً نظامی عقلانی بود. این اسطوره‌ای دیگر یا تصوری خیالی از واقعیت بود. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) گامی فراتر گذاشت. او نخستین فیلسوفی بود که اهمیت استدلال منطقی را که مبنای همهٔ علوم است، درک نمود و معتقد گردید که دست یافتن به نوعی شناخت از عالم با کاربرد این روش امکان‌پذیر است. علاوه بر این، کوشش او در فهم و شناخت نظریِ حقیقت در چهارده رسالهٔ معروف به مابعدالطبیعه[1] (این عنوان را گردآورندهٔ آثار او جعل نمود که این رسایل را «بعد از طبیعت»[2] یا metaphysics قرار داد) مشهور است. همچنین به مطالعهٔ فیزیک‌نظری و زیست‌شناسی تجربی پرداخت. با وجود این، از تواضع علمی عمیقی برخوردار بود و تأکید می‌کرد که هیچ‌کس نمی‌تواند به درک و شناخت کامل حقیقت دست یابد، بلکه هرکس می‌تواند سهم اندک خود را به شناخت جمعی ما ادا کند. بحث و مجادلهٔ فراوانی دربارهٔ ارزیابی او از فلسفهٔ افلاطون وجود داشته است. به‌نظر می‌رسد که او به‌طور ذاتی با دیدگاه استعلایی افلاطون دربارهٔ مثل مخالف بوده و این تصور را که آنها وجودی قبلی و مستقل داشته‌اند، انکار می‌کرده است. ارسطو بر این عقیده بود که صور یا مثل فقط تا آنجا از واقعیت برخوردار بودند که در اشیای انضمامی و مادی در جهان ما وجود داشتند.

ارسطو به رغم رویکرد زمینی و تعلق خاطرش به واقعیت علمی، درک و شناخت عمیقی از ماهیت و اهمیت دین و اساطیر داشت. او اشاره نمود که از انسانهایی که به ادیان سری گوناگون وارد شده بودند خواسته نمی‌شد که واقعیتهایی را بیاموزند، «بلکه کافی بود احساساتی را تجربه کنند و به گرایش خاصی رو

1. *Metaphysics* 2. after Physics

بیاورند».[۱] نظریهٔ ادبی معروف او مبنی بر اینکه تراژدی به پالایش (کاتارسیس)[۲] احساسات ترس و حس همدردی کمک می‌کند که به تجربهٔ تولد دوباره می‌انجامد، از همین رویکرد مایه می‌گیرد. تراژدیهای یونانی، که در ابتدا بخشی از اعیاد مذهبی را تشکیل می‌دادند، ضرورتاً به توصیف واقعی رویدادهای تاریخی نمی‌پرداختند، بلکه می‌کوشیدند حقیقتی جدی‌تر را آشکار سازند. درواقع، تاریخ در مرتبه‌ای پایین‌تر از شعر و اسطوره قرار داشت: «یکی به توصیف چیزی می‌پردازد که اتفاق افتاده است، دیگری چیزی را وصف می‌کند که ممکن است روی دهد. ازین رو شعر جنبهٔ فلسفی بیشتری دارد و جدی‌تر از تاریخ است، زیرا شعر از چیزی سخن می‌گوید که عام و کلی است، تاریخ از آنچه که خاص و جزئی است.»[۳] احتمال دارد آشیل یا اودیپ وجود تاریخی نداشته باشند، اما واقعیتهای حیات آنها ربطی به کاراکترهایی که ما در آثار هومرو سوفوکل تجربه کرده‌ایم ندارد که حقیقتی متفاوت، اما ژرف‌تر را دربارهٔ موقعیت بشری بیان می‌کنند. توصیف ارسطو از والایش تراژدی تبیین فلسفی حقیقتی بودکه انسان دینی همواره آن را به‌طور شهودی درک کرده بود: ارائهٔ نمادین، اساطیری و آیینی رویدادهایی که در حیات روزمره تحمل‌ناپذیر خواهند بود، می‌تواند آنها را ازین جنبه برهاند و به چیزی ناب و حتی مطبوع و لذت‌بخش تبدیل نماید.

تصور ارسطو از خدا تأثیر عمیقی بر توحیدگرایان بعدی، خصوصاً بر مسیحیان در جهان غرب به‌جاگذاشت. در کتاب طبیعت، او به تحقیق در ماهیت عالم واقع و ساختار و بنیاد عالم پرداخته بود. او به بسط و تکامل چیزی پرداخت که به تفسیری فلسفی از تبیینات نظریهٔ صدور کهن در باب آفرینش راه برد: سلسله مراتبی از موجودات وجود دارد که هریک از آنها صورت خود را به مرتبهٔ مادون خود منتقل می‌سازد و به آن تغییر می‌یابد، اما برخلاف اساطیر کهن، در نظریهٔ ارسطو مراتب صدور هر اندازه که از اصل و منشاء خود دور می‌شوند ضعیف‌تر می‌گردند. در رأس

---

1. *Philosophy*, Fragment 15.
2. katharsis (purification)
3. *Poetics 146 b 3.*

این سلسله مراتب محرک نامتحرک[1] قرار داشت که ارسطو آن را با خدا یکی می‌دانست. این خدا وجود محض[2] و ازین رو ازلی[3]، تغییرناپذیر و روحانی[4] بود. خدا فکر محض بود و در آن واحد متفکر و منشاء فکر بود و در لحظهٔ ازلی مشاهده و تأمل در باب خویش، یعنی عالی‌ترین موضوع معرفت، مستغرق بود. چون ماده برخوردار از نقض و فناپذیر است، هیچ نوع عنصر مادی در خدا یا درجات عالی‌تر وجود موجود نیست. محرک نامتحرک علت حرکت و فعالیت همهٔ موجودات در عالم است، زیرا هر جنبش و حرکتی باید علتی داشته باشد که می‌توان آن را به یک اصل و مبدأ واحد بازگرداند. او از راه فرآیند جذب به جهان فعلیت می‌بخشد، زیرا همهٔ موجودات به سوی وجود محض کشانده می‌شوند.

انسان از مقام و موقعیتی ممتاز برخوردار است: روح بشری او دارای موهبت الهی عقل است که او را به خدا شبیه می‌سازد و بهره‌مند از ذات الهی می‌گرداند. این توانایی و استعداد خداگونه او را فوق حیوانات و موجودات دیگر قرار می‌دهد، اما انسان به عنوان موجودی دارای جسم و روح، جهانی صغیر و نسخهٔ بدل کل عالم است که در درون خود شامل پست‌ترین مواد و نیز موهبت الهی عقل است. وظیفهٔ او این است که با تطهیر و تصفیهٔ عقل خود به موجودی فناناپذیر و الهی تبدیل گردد. عقل و حکمت (سوفیا)[5] عالی‌ترین همهٔ فضایل و مواهب بشری او بود؛ این موهبت در تأمل (تئوریا)[6] در باب حقیقت فلسفی، آنگونه که در فلسفهٔ افلاطون می‌یابیم، به نمایش در می‌آمد که با تقلید از فعل و فعالیت الهی ما را موجوداتی الهی می‌گرداند. تئوریا، تنها از راه منطق به‌دست نمی‌آمد، بلکه نوعی شهود عقلی مبتنی بر تزکیهٔ درونی بود که در تعالی فردی جذبه‌آمیز ریشه داشت. لیکن شمار بسیار اندکی از اشخاص می‌توانند به این نوع حکمت دست یابند و اکثر آنان فقط قادرند به حکمت عملی (فرونسیس)[7] یعنی برخورداری از دورنگری و عقل و فراست در زندگی روزمره دست یابند.

---

1. Unmoved Mover
2. pure being
3. eternal
4. spiritual
5. sophia (wisdom)
6. theoria (contemplation)
7. phronesis

به رغم جایگاه مهم محرک نامتحرک در فلسفهٔ ارسطو، خدای او ربط و فحوای دینی اندکی داشت. او آفرینندهٔ جهان نبود، زیرا این امر مستلزم تغییری ناروا و فعالیت زمانی بود. هرچند همهٔ موجودات مشتاق او هستند، این خدا نسبت به وجود عالم کاملاً بی‌علاقه باقی می‌ماند، زیرا او نمی‌تواند به تأمل و مشاهدهٔ چیزی فرو مرتبه‌تر از خود بپردازد. او قطعاً نیروی حاکم و هدایت کنندهٔ جهان نیست و به هیچ‌وجه نمی‌تواند تغییری در حیات ما ایجاد کند. این پرسش درخور طرح است که آیا خدا حتی از وجود کیهان که به عنوان نتیجهٔ ضروری وجود او از او صدور یافته است، آگاهی دارد یا پرسش از وجود چنین خدایی کاملاً بی‌ربط خواهد بود. احتمال دارد که ارسطو در اواخر عمر، این نوع خداشناسی را رها ساخته باشد. به عنوان انسانهای متعلق به عصر محوری، او و افلاطون به وجدان و آگاهی فردی، حیات مبتنی بر خیر و مسألهٔ عدالت در جامعه تعلق خاطر داشتند. باوجود این، ذهن و اندیشهٔ آنها نخبه‌گرا[1] بود. جهان پاک صور افلاطون یا خدای دوردست ارسطو تأثیر اندکی بر حیات انسانهای معمولی به‌جا می‌گذارد، حقیقتی که بعداً ستایشگران یهودی و مسلمان آنها ناگزیر به آن اذعان نمودند.

بنابراین، در ایدئولوژی‌های عصر محوری توافق عامی وجود داشت که براساس آن حیات بشری عنصری متعالی درخود دارد که بسیار مهم بود. حکیمان مختلفی که به آنها اشاره کردیم به شیوه‌های متفاوت به تفسیر این عنصر متعالی پرداخته‌اند، اما آنان در تفسیر آن به عنوان عنصری مهم در تکامل مردان و زنان به مثابهٔ موجودات بشری کاملاً اتفاق‌نظر داشتند. آنان اسطوره‌های کهن را به طور کامل به دور نیفکندند، بلکه از نو به تفسیر آنها پرداختند و به افراد کمک کردند که از آنها فراتر روند. درهمان حال در حالی که این ایدئولوژی‌های خطیر و پرنفوذ صورت نهایی خود را می‌یافتند، انبیای بنی‌اسرائیل برای پاسخگویی به شرایط در حال تغییر به تکامل سنتهای خود پرداختند، با این نتیجه که یهوه سرانجام به تنها خدای موجود تبدیل گردید، اما چگونه یهوهٔ تند خشم با این بینشهای رفیع و متعالی همخوانی خواهد داشت؟

1. elitist



۲ـ مسیحیت و یهودیت، ۵۰ ـ ۳۰۰ میلادی

۲

خدای یگانه

در ۷۴۲ ق.م. عضوی از خاندان سلطنتی یهودیه در معبدی که سلیمان نبی در اورشلیم ساخته بود یهوه را در خواب دید. این دوران زمانهای نگران کننده برای مردم اسرائیل بود. عزیا[1] پادشاه یهودیه در آن سال مرده بود و پسرش آحاز[2] جانشین او گردیده بود که اتباع خود را درکنار یهوه به پرستش خدایان شرک ترغیب خواهد نمود. پادشاهی شمالی اسرائیل در حالتی نزدیک به هرج و مرج بود: پس از مرگ شاه یربعام[3] دوم، بین سالهای ۷۳۶و ۷۴۶ پنج پادشاه به تخت سلطنت نشسته بودند، در حالی که شاه تلغت فلاسر سوم[4]، پادشاه آشور، آزمندانه بر سرزمینهای آنها که آرزو داشت آنها را به امپراطوری وسیع خود ضمیمه سازد، چشم دوخته بود. در ۷۲۲، جانشین او شاه سارگُن دوم[5]، پادشاهی شمالی را تسخیر می‌کند و ساکنان آنجا را بیرون می‌راند: ده قبیلهٔ اسرائیل مجبور به جذب در فرهنگ بیگانه می‌شوند و از صحنهٔ تاریخ محو می‌گردند، در حالی که پادشاهی کوچک یهودیه برای بقا و دوام خود اندیشناک بود. هنگامی که اشعیا[6] اندک زمانی پس از عزیا در معبد نماز می‌گذاشت، احتمالاً از رویدادهای آینده آگاهی داشت؛ در همان حال او ممکن است به گونه ی نگرانی آور از نامناسب بودن مراسم غلوآمیز معبد آگاه بوده است. اشعیا احتمالاً به طبقهٔ حاکم وابسته بوده است، لیکن او دیدگاههای مردم

---

1. Uzziah
2. Ahaz
3. King Jeroboam II
4. King Tigleth Pilesar II
5. King Sargon II
6. Isaiah

پسند و آزادی‌خواهانه‌ای داشت و فوق‌العاده نسبت به وضعیت بد مردم فقیر حساس بود. هنگامی که دود بخور محراب مقابل قدس‌الاقدس را پر می‌کرد و مکان معبد با خون حیوانات قربانی آغشته می‌شد، احتمالاً بیم داشته است که دین اسرائیل یکپارچگی و معنای درونی خود را از دست داده باشد.

ناگهان به‌نظرش رسید که خود یهوه را نشسته بر کرسی خود در آسمان مستقیماً، در بالای معبد می‌بیند که عین قصر آسمانی او بر روی زمین بود. موکب یهوه پرستشگاه را پر نمودند و دو فرشته که صورتهای خود را با بالهایشان پوشانده بودند از بیم اینکه به چهره‌اش نگاه کنند، او را همراهی می‌کردند. آنان به‌گونهٔ سرود خواندن خطاب به یکدیگر تکرار می‌کردند: «قدوس قدوس قدوس یهوهٔ صبابوت تمامی زمین از جلال او مملو است.»[1] از طنین صداهای آنان، به‌نظر رسید تمامی معبد با پایه‌های آن به لرزه درآمد و با دودی که یهوه را در ابری نفوذناپذیر می‌پوشاند آکنده شد، مشابه ابر و دودی که در طور سینا او را از موسی پنهان ساخته بود. هنگامی که امروزه واژه «قدسی»[2] را به‌کار می‌بریم، معمولاً به کیفیتی از فضیلت و برتری اخلاقی اشاره می‌کنیم. لیکن واژهٔ قدس در عبری هیچ ارتباطی با اخلاق به معنای اخص آن ندارد، بلکه به معنای «غیریت» یا تباین ذاتی است. شبح یهوه بر طور سینا شکاف و فاصلهٔ عظیمی را که ناگهان میان انسان و جهان الوهی پدید آمده بود، مورد تأکید قرار می‌داد. اکنون فرشتگان فریاد می‌زدند: «یهوه وجودی متفاوت از ما است» اشعیا آن احساس تقدسی را تجربه کرده بود که گاهی بر مردان و زنان سیطره یافته و آنها را با جذبه و خوف مقهور ساخته است. رودولف اوتو در کتاب کلاسیک خود، مفهوم امر قدسی، این تجربهٔ خوف‌آمیز واقعیت متعالی را به عنوان تجربهٔ سرّ مهیب و جذبه‌آمیز (mysterium terrible et fascinans) توصیف نمود: این تجربه هیبت‌آور است، زیرا همچون هراسی ژرف است که ما را از وضع عادی و مایه‌های دلخوشی آن جدا می‌سازد و مجذوبانه ست، زیرا به‌گونه‌ای متناقض‌نما،

---

۱. اشعیا ۶:۳.

2. holy

نوعی قوهٔ جاذبهٔ مقاومت‌ناپذیر را اعمال می‌کند. این تجربه که همهٔ هستی انسان را فرو می‌گیرد و اوتو آن را با تجربهٔ موسیقی یا تجربهٔ عاشقانه مقایسه می‌کند، شامل هیچ نوع عنصر عقلانی نیست: احساساتی که این تجربه ایجاد می‌کند نمی‌تواند به نحو کافی در قالب کلمات یا مفاهیم بیان شود. درواقع، حتی نمی‌توان گفت که این حس کاملاً دیگر[1] «وجود دارد»، زیرا جایگاهی در طرح عادی ما از واقعیت ندارد.[(۲)] یهوهٔ جدید عصر محوری هنوز «خدای سپاهیان» «صبابوت» بود، اما دیگر صرف خدای جنگ نبود. همچنین او صرفاً خدای قبیله نبود که به گونه‌ای تعصب‌آمیز به طرفداری از اسرائیل گرایش داشت: جلال و عظمت او دیگر محدود به سرزمین موعود نبود، بلکه سراسر زمین را پر می‌کرد.

اشعیا همچون بودا نبود که نوعی اشراق را تجربه کند که آرامش و سعادت عظمی را با خود به همراه آورد. او به مربی و آموزگارکمال یافتهٔ انسانها تبدیل نشده بود. در عوض سراسر وجود او با وحشتی مرگبار آکنده شده بود و با صدای بلند فریاد کشید:

وای بر من که هلاک شده‌ام
زیراکه مرد ناپاک لب هستم
و در میان قوم ناپاک لب ساکنم
و چشمانم یهوه صبابوت پادشاه را دیده است.[(۳)]

او که مقهور قداست متعال یهوه گردیده بود، تنها از ناچیزی و ناپاکی آیینی خود آگاهی داشت. برخلاف بودا یا یوگی، او خود را از راه رشته‌ای از تمرینهای روحانی آماده نساخته بود. این تجربه از ملاء اعلی بدون انتظار قبلی بر او رخ داده بود و سراسر وجود او به واسطهٔ تأثیر ویرانگر آن به لرزه درآمده بود. یکی از فرشتگان با ذغالی برافروخته به سوی او شتافته بود و لبان او را پاک کرده بود، به طوری که لبانش می‌توانستند کلمهٔ خدا را داکنند. بسیاری از پیامبران یا مایل نبودند از جانب

---

1. Wholly other

2. Rodulf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non- rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trans., John W.Harvey (Oxford, 1923), pp. 29-30.

۳. اشعیا ۶:۵.

خداوند سخن گویند یا قادر به انجام این کار نبودند. هنگامی که خدا موسی، مظهر کامل همهٔ انبیا را از میان بوتهٔ مشتعل فرا خوانده بود و به او فرمان داد تا فرستادهٔ او به سوی فرعون و بنی‌اسرائیل باشد، موسی به اعتراض گفته بود که «ای خداوند، من مردی فصیح نیستم.»[1] خداوند برای این محظور چاره‌اندیشی کرده بود و به برادرش، هارون اجازه داد به جای او سخن بگوید. این موضوع همیشگی در داستانهای دعوت الهی انبیا نماد صعوبت بیان پیام خداوند است. پیامبران مایل نبودند به اعلام پیام الهی بپردازند و از قبول رسالتی که با سختیهای فراوان و رنج و اندوه همراه بود، اکراه داشتند. تبدل و استحالهٔ خدای اسرائیل به نماد نیرویی فایق، فرآیندی آرام و بی‌دردسر نبود، بلکه با درد و رنج و مبارزه توأم بود.

هندوها هرگز برهمن را به عنوان پادشاهی قدرتمند توصیف نمی‌کردند، زیرا خدای آنان نمی‌توانست به چنین شیوه‌ای توصیف شود. ما باید محتاط باشیم که شهود اشعیا را بیش از حد به شیوهٔ ظاهربینانه تفسیر نکنیم: این شهود کوششی است برای توصیف ذاتی وصف‌ناپذیر و اشعیا به طور غریزی به سنن اساطیری قوم خود رجوع می‌کند تا به مستمعان خود تصوری از آنچه بر او رخ داده بود، ارائه دهد. مزامیر اغلب یهوه را همچون پادشاه نشسته بر کرسی در معبد خود توصیف می‌کنند، درست مانند بعل، مردوک وداگون[2] خدایان همسایگان آنها که مانند پادشاهان در معابد تقریباً مشابه خود جلوس کرده‌اند.[3] لیکن در زیر تصاویر اسطوره‌ای، نگرش کاملاً متمایزی از واقعیت غایی در اسرائیل در حال ظاهر شدن بود: تجربهٔ این خدا مواجهه با نوعی شخص است. یهوه به رغم غیریت هیبت‌آورش می‌تواند سخن بگوید و اشعیا می‌تواند پاسخ گوید. همین‌طور، این نیز برای حکمای اوپانیشادها تصورناپذیر بود، زیرا مفهوم گفتگو یا ملاقات با آتمن - برهمن به‌گونه‌ای نامناسب انسان وارانگارانه خواهد بود.

یهوه پرسید: «چه کسی را باید بفرستم، کی پیام رسان ما خواهد بود؟» و اشعیا

---

۱. سفر خروج ۴:۱۰
۲. Dagon، داگون خدای فلسطینی‌ها بود.
۳. مزامیر ۲۹، ۸۹، ۹۳

مانند موسی، پیش از او، فوراً پاسخ داد: «من اینجا هستم، مرا بفرست»؛ نکتهٔ اصلی در این شهود منور گردانیدن پیامبر نبود، بلکه ارائهٔ وظیفه‌ای عملی به او برای اجرای آن بود. قبل از هرچیز پیامبر کسی است که در حضور خداوند می‌ایستد، اما این تجربهٔ تنزه و تعالی نه از انتقال نور معرفت ــ آنگونه که در دین بودایی می‌یابیم ــ بلکه از عمل ناشی می‌شود. ویژگی بارز پیامبر نه از اشراق عارفانه، بلکه از تسلیم و اطاعت ناشی می‌شود. همان‌طور که می‌توان انتظار داشت، فهم این پیام به هیچ روی آسان نیست. همراه با پارادوکسی که خاص قوم سامی است، یهوه به اشعیا می‌گوید که مردم پیام او را نخواهند پذیرفت: هنگامی که آنان سخنان خدا را که گفت: «برو و به قوم بگو: البته خواهید شنید، اما نخواهید فهمید و هر آینه خواهید نگریست، اما درک نخواهید کرد»[1] انکار می‌کنند، او نباید بیم داشته باشد. هفتصدسال بعد، هنگامی که مردم از شنیدن پیام عیسی به همان سان تند و محکم خودداری می‌کنند، او این کلمات را نقل می‌کند.[2] نوع انسان نمی‌تواند چندان واقعیتهای سخت را تحمل کند. اسرائیلیان زمانهٔ اشعیا در آستانهٔ جنگ ونابودی بودند و یهوه پیامی چندان شادی‌آور برای آنان نداشت: شهرهای آنان ویران خواهد شد، روستاها مورد تاخت و تاز قرار خواهند گرفت و خانه‌ها از ساکنان آنها خالی خواهد گردید. اشعیا زنده می‌ماند و انهدام و نابودی پادشاهی شمالی و بیرون راندن قبایل ده‌گانه را از سرزمین خود به چشم می‌بیند. در ۷۰۱ سناخریب[3] با سپاهی عظیم از سربازان آشوری به یهودیه حمله می‌کند، چهل و شش شهر و قلاع نظامی آن را به محاصره درمی‌آورد، افسران مدافع را به زنجیر می‌کشد و پادشاه یهود در اورشلیم را «مانند پرنده‌ای در قفس»[4] به اسارت می‌گیرد. اشعیا وظیفهٔ بی‌فایدهٔ آگاهانیدن قوم خود نسبت به این رویدادهای فاجعه‌آمیز در شرف وقوع را به‌عهده داشت:

---

۱ اشعیا ۶:۱۰.   ۲ متی ۱۳: ۱۴-۱۵.

3 Sennacherib

۴ نوشتهٔ روی لوح سنگی منقول است در:
Chaim Potok, *Wanderings, History of the Jews* (New York, 1978), p. 187.

و در میان زمین خرابیهای بسیار شود
ما باز عشری در آن خواهد بود
و آن بار دیگر تلف خواهد گردید
مثل درخت بلوط و چنار که چون قطع شود
کندهٔ آنها باقی می‌ماند.(۱)

برای هر ناظر سیاسی زیرکی پیش بینی این رویدادهای فاجعه‌آمیز نباید دشوار بوده باشد. آنچه در پیام اشعیا، به‌گونه‌ای ناامید کننده تازه و اصیل بود، تحلیل او از (شرایط اسرائیل) بود. خدای حامی کهن موسی، آشور را در نقش دشمن قرار داده بود؛ خدای اشعیا، آشور را ابزار تحقق مشیت خود می‌دانست. این سارگُن دوم و سناخریب نبودند که اسرائیلیان را به تبعید می‌فرستادند و سرزمین آنها را ویران می‌ساختند. این «یهوه است که مردمان را دور می‌کند»(۲)

این یکی از مایه‌های همیشگی پیامبران دوران محوری بود. خدای اسرائیل اساساً با انکشاف خود در رویدادهای جاری و قعی و نه صرفاً در اساطیر و آیینهای دینی، خود را از خدایان دورهٔ شرک متمایز می‌سازد. اکنون پیامبران جدید تأکید می‌کردند که فاجعه و شکست و نیز پیروزی سیاسی نشانگر خدایی بود که به سرور و خداوندگار تاریخ تبدیل می‌گردید. همهٔ ملتها در ید قدرت او بودند. دولت آشور نیز به نوبهٔ خود طعم شکست را خواهد چشید، تنها به این خاطر که پادشاهان آن تشخیص نداده بودند که آنان صرفاً ابزاری در دست وجودی بس بزرگ‌تر از خود آنها بودند.(۳)

چون یهوه انهدام و ویرانی نهایی آشور را پیش‌بینی کرده بود، امیدی دور برای آینده وجود داشت، اما هیچ اسرائیلی نمی‌خواست بشنود که قوم خود او با سیاستهای کوته‌بینانه و رفتار استثمارگرانه شکست و ناکامی سیاسی را خود رقم زده بوده و هیچ کس حاضر نبود بشنود که تهاجمات موفقیت‌آمیز آشوریان در سالهای ۷۰۱و۷۲۲ ناشی از خواست و مشیت یهوه بود، درست همان‌طور که او لشکریان

---

۱. اشعیا ۶: ۱۳ ۲. اشعیا ۶: ۱۲ ۳. اشعیا ۱۰: ۵-۶.

یوشع، جدعون[1] و داود نبی را رهبری کرده بود. او برای امتی که تصور می‌رفت قوم برگزیده‌اش خواهند بود، چه سرنوشتی مقدر کرده بود؟ هیچ نوع فرافکنی امیال و آرزوهای شخصی در تصویر اشعیا از یهوه وجود نداشت. به جای ارائهٔ نوعی درمان و ره‌حل ساده‌اندیشانه، از تصویر یهوه برای مواجه ساختن مردم با واقعیتهای ناخوشایند استفاده می‌شد. به جای پناه بردن به مراسم آیینی که انسانها را به زمان اساطیری بازمی گرداند، پیامبرانی مانند اشعیا می‌کوشیدند همنوعان خود را با رویدادهای واقعی تاریخ روبرو سازند و آنها را به عنوان محادثه‌ای هیبت‌آور با خدای خود بپذیرند.

در حالی که خدای موسی مغرور و به درستی و اعتبار باورهای خود اطمینان داشت، خدای اشعیا آکنده از حزن و اندوه بود. نبوت او آنگونه که اخبار آن به ما رسیده است، با مرثیه‌ای آغاز می‌شودکه برای قومی که با خداوند پیمان بسته‌اند، بسیار ناخوشایند بود: گاو مالک خویش را و الاغ صاحب خود را می‌شناسد، اما «اسرائیل نمی‌شناسد و قوم من فهم ندارند.»[2] یهوه کاملاً از قربانی حیوانات در معبد نفرت داشت و از پیه گوساله‌ها، خون گاوها و بزغاله‌ها و خون بویناکی که از لاشهٔ قربانیهای سوخته به مشام می‌رسید، بیزار بود. او تاب تحمل این اعیاد، جشنهای سال نو و زیارتهای بنی‌اسرائیل را نداشت.[3] این چیزها باید مستمعان اشعیا را سخت تکان داده باشد: در خاورمیانه این جشنهای آیینی جزء ذاتی دین بودند. خدایان اقوام مشرک برای تجدید نیروهای تضعیف شدهٔ خود به این جشنها و مراسم وابسته بودند و آبرو و حیثیت آنان تا حد زیادی به شکوه وعظمت معابدشان وابستگی داشت، اما اکنون یهوه می‌گفت این چیزها کاملاً بی‌معنا بودند. مانند حکما و فیلسوفان در جهان متمدن، اشعیا احساس می‌نمود که شعایر ظاهری کافی نیست. اسرائیلیان باید معنای درونی دین خود را کشف کنند. یهوه خواستار رحم و شفقت بود تا قربانی:

1. Gidoen

۲. اشعیا ۱: ۳ ۳. اشعیا ۱۱: ۱۵.

هنگامی که دستهای خود را دراز می‌کنند، چشمان خود را از شما خواهم پوشانید و چون دعای بسیار می‌کنید اجابت نخواهم نمود، زیرا که دستهای شما پر از خون است. خویشتن را شسته طاهر نمایید و بدی اعمال خویش را از نظر من دور کرده از شرارت دست بردارید. نیکوکاری را بیاموزید و انصاف را بطلبید. مظلومان را رهایی دهید. یتیمان را دادرسی کنید و بیوه‌زنان را حمایت نمایید.(۱)

پیامبران وظیفهٔ الزام‌آور مهر و شفقت را کشف کرده بودند که به شعار اصلی همهٔ ادیانی که در دوران محوری پدید آمدند، تبدیل خواهد گردید. ایدئولوژیهای جدیدی که در این دوره در جهان متمدن در حال شکل‌گیری بودند، همه تأکید می‌کردند که آزمون اصالت و اعتبار این بود که تجربهٔ دینی به‌گونه‌ای موفقیت‌آمیز با زندگی روزمره آمیخته شود. دیگر محدود ساختن آداب و شعایر ظاهری به معبد و به جهان فرا زمانی اسطوره کافی نبود.

ایده‌آل اجتماعی انبیا به‌طور ضمنی در کیش یهوه از هنگام رویداد سینا مورد اشاره قرار گرفته بود: داستان سفر خروج تأکید کرده بود که خدا در کنار ضعیفان و ستمدیدگان است. تفاوت این بود که اکنون خود بنی‌اسرائیل به عنوان ستمگر مورد انتقاد قرار می‌گرفتند. در موقع شهود پیامبرانهٔ اشعیا دو پیامبر پیش از او به موعظهٔ پیام مشابهی در محیط پرآشوب پادشاهی شمالی مشغول بودند. پیامبر نخست عاموس[۲] بود که مانند اشعیا اشراف‌زاده نبود، بلکه چوپانی بود که در ابتدا در تقوع[۳] در پادشاهی جنوبی زندگی کرده بود. در حدود ۷۵۲، عاموس نیز تحت تأثیر فرمانی درونی که ناگهان وجود او را دگرگون ساخته بود به سوی پادشاهی اسرائیل در شمال روانه شد. او به پرستشگاه قدیمی بیت ئیل حمله برده بود و با پیشگویی تقدیر شوم بنی‌اسرائیل مراسم آنجا را به‌هم ریخته بود. امصیا[۴]، کاهن بیت‌ئیل، کوشیده بود او را از پرستشگاه بیرون برانند. ما می‌توانیم صدای تکبرآمیز نهاد مستقر را در زبانی ملامت‌آمیز به چوپان ژولیده بشنویم. او طبیعتاً تصور می‌کرد که عاموس به یکی از گروه‌های طالع‌بینی تعلق داشت که به‌طور گروهی به همه‌جا می‌رفتند و

---

۱. اشعیا ۱، ۱۵-۱۷.

2. Amos 3. Tekoa 4. Amaziah

برای گذران زندگی به پیشگویی آینده می‌پرداختند. او با لحنی تحقیرآمیز گفت «ای غیبگو ازین جا برو. به سرزمین یهودیه بازگرد، قوت زندگی خود را در آنجا به‌دست آور و پیشگویی خود را در آنجا انجام ده. ما در بیت‌ئیل به پیشگویی نیازی نداریم، اینجا محراب سلطنتی و معبد پادشاه است». بدون ذره‌ای بیم و و همه عاموس تمامی نیروی خود را جمع کرد و با استهزا پاسخ داد که او به گروه غیبگویان تعلق ندارد، بلکه حامل دستوری مستقیم از جانب یهوه است: «من نه نبی هستم نه پسر نبی، بلکه رمه‌بان بودم و انجیرهای نوبری‌را می‌چیدم و خداوند مرا از عقب گوسفندان گرفت و خداوند مراگفت برو و بر قوم من اسرائیل نبوت نما.»[1] ازین رو مردمی که در بیت‌ئیل حاضر بودند آیا نمی‌خواستند پیام یهوه را بشنوند؟ بسیار خوب، او سروش غیبی دیگری برای آنان داشت: همسرانشان در خیابانها مورد بی‌حرمتی قرار خواهند گرفت، فرزندانشان قتل عام خواهند شد و خود آنها دور از سرزمین اسرائیل در تبعید خواهند مرد.

عزلت وگوشه‌نشینی از خصلتهای ذاتی این پیامبر بود. شخصیتی مانند عاموس تنها وگوشه‌گیر بود؛ او پیوند خود را با عادات و تکالیف گذشته‌اش گسسته بود. این چیزی نبود که او خود انتخاب کرده باشد، بلکه چیزی بود که بر او رخ داده بود. این‌گونه به‌نظر می‌رسید که او ناگهان از الگوهای عادی آگاهی بیگانه گشته بود و دیگر نمی‌توانست به اعمال نظارت‌های معمولی بپردازد. او مجبور بود به نبوت و پیشگویی بپردازد، خواه خود او می‌خواست یا نمی‌خواست. همان‌طور که عاموس بیان نمود:

شیر غرش کرده است کیست که نترسد؟
خداوند تکلم نموده است کیست که نبوت ننماید؟[2]

عاموس مانند بودا در فنای بی‌خودانهٔ نیروانا مستغرق نگشته بود، بلکه یهوه جای نفس او راگرفته بود و او را به جهانی دیگر کشانده بود. عاموس نخستین پیامبری بود که بر اهمیت عدالت اجتماعی و مهر و عطوفت تأکید می‌کرد. مانند بودا، او

---

۱. عاموس ۷: ۱۵-۱۷ ۲. عاموس ۳: ۸.

عمیقاً از رنج و آلام نوع انسان آگاه بود. در مکاشفات عاموس، یهوه از جانب ستمدیدگان سخن می‌گفت و آلام خاموش مردمان ضعیف و ناتوان را به صدا در می‌آورد. در همان سطر نخست پیشگویی او، آن‌گونه که به دست ما رسیده است، یهوه در حالی که به فقر و بدبختی همهٔ ممالک خاورمیانه، از جمله یهودیه و اسرائیل می‌اندیشد، غرنده و همراه با وحشت از معبد خود در اورشلیم بیرون می‌آید. مردم اسرائیل درست به همان اندازهٔ گوئیم[1] یا ملل غیر یهودی بد بودند: آنها ممکن بود بتوانند سرکوبی و ستم به ستمدیدگان را نادیده بگیرند، اما یهوه نمی‌توانست. او تمامی موارد مکر و خدعه، استثمار و فقدان اسفبار رحم و شفقت را به خاطر می‌سپرد: «خداوند به جلال یعقوب قسم خورده که هیچ‌کدام از اعمال ایشان را فراموش نخواهم کرد.»(۲) آیا آنها واقعاً جرأت داشتند که در انتظار روز خدا باشند، آنگاه که یهوه اسرائیل را بزرگ می‌داشت و گوئیم را خوار می‌کرد؟ آینده‌ای شوم و تکان‌دهنده در انتظار آنان بود: «وای بر شما که مشتاق روز خداوند می‌باشید. روز خداوند برای شما چه خواهد بود، تاریکی نه روشنایی.»(۳) آنها فکر می‌کردند که قوم برگزیدهٔ خدا بودند؟ آنان کاملاً ماهیت عهد و میثاق را نادرست فهمیده بودند که به معنای قبول مسئولیت بود نه امتیاز قومی: «ای فرزندان اسرائیل به این الهام غیبی که یهوه بر ضد شما می‌گوید گوش فرا دهید» عاموس فریاد زد: «و به ضد تمامی خاندانی که از زمین مصر بیرون آوردم:

> من شما را فقط از تمامی قبایل زمین بشناختم
> پس عقوبت تمام گناهان شما را بر شما خواهم رسانید.(۴)

مفاد عهد و پیمان این بود که همهٔ مردم اسرائیل برگزیدهٔ خدا هستند و بنابراین باید به شایستگی و کرامت با آنها رفتار می‌شد. خدا فقط در جریان تاریخ مداخله نکرد که

---

۱. Goyim، غیر یهودی که گاهی به شیوه‌ای تحقیرآمیز به کار می‌رود. معنای اولیهٔ این کلمه به «ملتها» دلالت دارد. در طی قرون نگرشهای یهودی نسبت به غیریهودیان متفاوت بوده است. از غیر یهودیان انتظار نمی‌رود که به ۶۱۳ حکم و دستور کتاب مقدس یهودیان و بسط و گسترش آنها به دست روحانیون غیر یهود عمل کنند. برای آنان کافی است که به قوانین نازل شده بر نوح عمل کنند. بین بت‌پرستان و کسانی که به خدای واحد اعتقاد دارند (مانند مسلمانان و مسیحیان) فرق گذاشته می‌شود.

۲. عاموس ۸: ۷. ۳. عاموس ۸، ۷. ۴. عاموس ۸، ۷.

اسباب بزرگی و عظمت اسرائیل را فراهم آورد، بلکه برای تأمین عدالت اجتماعی به این کار مبادرت نمود. این شرط مداخلهٔ او در تاریخ بود و اگر نیازی باشد، او برای تقویت عدالت و اجرای آن در سرزمین خودش از سپاهیان آشوری استفاده خواهد کرد.

تعجبی ندارد که اکثر مردم اسرائیل از پذیرش دعوت عاموس نبی برای شروع گفتگو با یهوه خودداری کردند. آنان دینی کمتر دشوار و تکلیف‌آور نظیر آداب و مناسک آیینی یا در معبد اورشلیم و یا در آیینهای باروری کهن کنعان را ترجیح می‌دادند. این موضوع همچنان ادامه دارد: فقط اقلیت کوچکی از دین رحم و شفقت پیروی می‌کنند؛ اکثر مردم دیندار به عبادت تشریفاتی در کنیسه، کلیسا، معبد و مسجد خشنود هستند. ادیان و مذاهب کهن کنعانی هنوز در اسرائیل در حال رشد و شکوفایی بودند. در قرن دهم، شاه یربعام اول دو کیش پرستش گوساله را در پرستشگاه‌های دان و بیت‌ئیل معمول داشت. دویست سال بعد، مردم اسرائیل هنوز در شعایر باروری و مقاربت جنسی مقدس در آنجا شرکت می‌کردند، آنگونه که در الهامات هوشع[1] نبی، معاصر عاموس شاهد آن هستیم.[(۲)] برخی از مردم اسرائیل به‌نظر می‌رسد فکر می‌کرده‌اند که یهوه مانند خدایان دیگر همسر دارد: باستان‌شناسان اخیراً سنگ نبشته‌هایی را از دل خاک بیرون آورده‌اند که به «یهوه و همسرش اشیره» تقدیم شده است. هوشع به خصوص ازین موضوع که بنی‌اسرائیل با پرستش خدایان دیگر نظیر بعل، در حال نقض شرایط عهد و پیمان بودند، آزرده خاطر بود. مانند همهٔ پیامبران جدید، او به معنای باطنی دین علاقه داشت. همان‌طور که او از زبان یهوه می‌گوید: «زیرا که رحمت را پسند کردم و نه قربانی را و معرفت خدا را بیشتر از قربانیهای سوختنی.»[(۳)] منظور او معرفت کلامی نبود. کلمهٔ معرفت (دعت)[۴] مشتق از فعل عبری یاداع[۵] است که مدلولات جنسی دارد. ازین

---

1. Hosea

۲. هوشع ۸: ۵.

۳. هوشع ۶: ۶.

4. daath

5. yada (دانستن)

روست که J می‌گوید آدم همسر خود حوا را «می‌شناخت»[1]. در دین کهن کنعانی، بعل با خاک زمین ازدواج کرده بود و مردم این وصلت را با میگساری و عیاشیهای آیینی جشن گرفته بودند، اما هوشع تأکید نمود که از زمان بستن پیمان، یهوه جای بعل راگرفته و با مردم اسرائیل پیمان بسته بود. آنان باید می‌دانستند که این نه بعل، بلکه یهوه بود که موجب باروری زمین می‌گردید.[(۲)] او هنوز همچون عاشقی به اغوای اسرائیل می‌پرداخت و مصمم بود که او را از پرستش بعل‌ها که او را فریفته بودند به سوی خود بازگرداند:

> و خدا (یهوه) می‌گوید که در آن روز مرا ایشی (یعنی شوهر من) خواهد خواند و دیگر مرا بعلی نخواهد گفت، زیرا که نامهای بعلیم را از دهانش دور خواهم کرد که بار دیگر به نامهای خود مذکور نشوند.[(۳)]

در جایی که عاموس به شرارت و فساد اجتماعی حمله می‌کرد، هوشع به فقدان معنویت و روح زندگی در دین اسرائیلی تأکید می‌نمود. «معرفت» به خدا با «حسد»[4] پیوند داشت که منظور از آن اشاره به نوعی دلبستگی درونی و وابستگی به یهوه بود که باید جانشین شعایر ظاهری می‌گردید.

هوشع بینش و بصیرتی تکان‌دهنده به شیوه‌ای که پیامبران به تکامل تصویر خدای خود می‌پرداختند به ما می‌دهد. در همان آغاز رسالتش، به نظر می‌رسید یهوه فرمانی تکان‌دهنده صادرکرده است. او به هوشع گفت که برو و با زنی فاحشه (اشتزئونیم)[5] ازدواج کن، زیرا سرتاسر مملکت «از خداوند برگشته سخت زناکار شده‌اند.»[(۶)] لیکن به‌نظر می‌رسد که خداوند به هوشع دستور نداده بود که برای یافتن فاحشه‌ای خیابانهای شهر را در نوردد. اشتزئونیم (در لغت «زن فاحشه») یا به معنای زنی هرزه پیشه بود یا فاحشه‌ای مقدس در نوعی آیین باروری. با التفات به تعلق خاطر هوشع به شعایر باروری به‌نظر می‌رسد که همسر او، جومر[7]، به یکی از

---

۱. سفر پیدایش ۴: ۱ — ۲. هوشع ۲: ۲۳-۲۴. — ۳. هوشع ۲: ۱۸-۱۹.

4. Hesed (love, mercy) — 5. esheth zeuunim

۶. هوشع ۱: ۲

7. Gomer

اشخاص مقدس درکیش پرستش بعل تبدیل شده بود. بنابراین، ازدواج او رمز ونشانه‌ای از رابطهٔ یهوه با اسرائیل بی‌وفا بود. هوشع و جومر سه فرزند داشتند که نامهای بدشگون ونمادین به آنها داده شده بود. پسر بزرگ به یادبود نبردی معروف یزرعیل [1] نامیده شد، دخترشان لوروحامه [2] (نامحبوب) بود و پسر جوانترشان لوعمی [3] (کسی که از امت من نیست) نام داشت. در زمان تولد او، یهوه پیمان خود را با مردم اسرائیل فسخ کرده بود: «شما قوم من نیستید و من (خدای) شما نیستم.» [(۴)] ما خواهیم دید که غالباً به پیامبران الهام می‌شد برای نشان دادن وضع وخامت‌بار قوم خود به اجرای نمایشهای مسخرهٔ مهرانه بپردازند، اما بـه‌نظر می‌رسد که ازدواج هوشع با قصد و نیت قبلی از آغاز طراحی نشده بود. متن به روشنی نشان می‌دهد که جومر تا پس از تولد فرزندانشان به اشتزئونیم تبدیل نشده بود. این تنها با درک شهودی بود که به‌نظر هوشع این‌طور رسید که ازدواج او ملهم از ارادهٔ خداوند بود. فقدان همسرش تجربه‌ای تکان دهنده بود که به هوشع بصیرت درونی نسبت به چگونگی احساس یهوه، در هنگامی بخشید که قومش او را ترک کرده و به پرستش خدایانی مانند بعل پرداخته بودند. در آغاز هوشع وسوسه شد جومر را محکوم شمارد و دیگر با او ارتباطی نداشته باشد: درواقع قانون شرع تصریح کرده بود که شوهر باید همسر بی‌وفای خود را طلاق دهد، اما هوشع هنوز جومر را دوست داشت و سرانجام به دنبال او رفت و او را از اربابِ تازه‌اش بازخرید. او میل و اشتیاق خود را برای بازگرداندن جومر همچون نشانه‌ای که یهوه مایل بود شانس دیگری دراختیار بنی‌اسرائیل قرار دهد، تلقی می‌نمود.

هنگامی که انبیا احساسات و تجارب بشری خود را به یهوه نسبت می‌دادند، آنان به یک معنای مهم به آفرینش خدایی براساس تصور خود می‌پرداختند. اشعیا که عضوی از خاندان سلطنتی بود، یهوه را همچون پادشاه به تصور درآورده بود. عاموس همدلی [5] خود را با مردم مسکین رنجور به یهوه نسبت داده بود، هوشع،

1. Jezreel 2. Lo-Ruhamah 3. Lo-Ammi

۴. هوشع ۱: ۹.

5. empathy

یهوه را به مانند شوهری هوسباز می‌دید که هنوز اشتیاقی سوزان برای همسرش در خود احساس می‌کرد. همهٔ ادیان فی‌الواقع با نوعی انسان‌وار انگاری[1] شروع می‌شوند. خدایی که کاملاً از دسترس نوع انسان دور است، نظیر محرک نامتحرک ارسطو نمی‌تواند الهام‌بخش طلب دینی و روحانی باشد. مادامی که این فرافکنی[2] به غایت خود تبدیل نشود، می‌تواند سودمند و ثمربخش باشد. باید اضافه نمود که این تصویر خیال‌آمیز از خدا به شیوهٔ بشری الهام‌بخش نوعی دلبستگی اجتماعی بوده است که در آیین هندویی وجود نداشته است. هرسه دین خدا محور در اخلاق تساوی طلبانه و اجتماعی عاموس و اشعیا سهیم بوده‌اند. یهودیان نخستین قوم در جهان کهن خواهند بود که به تاسیس نظامی مبتنی بر رفاه و سعادت عمومی می‌پردازند که مایهٔ تحسین همسایگان مشرک آنان بود.

مانند همهٔ پیامبران دیگر، هوشع از وحشت بت‌پرستی سخت بیمناک بود. او به انتقام الهی می‌اندیشید که قبایل شمالی با پرستش خدایانی که فی‌الواقع آفریده خود آنان بود، مشمول آن می‌گردیدند:

و الان گناهان می‌افزایند
و از نقره خود بتهای ریخته شده
و تماثیل موافق عقل خود می‌سازند
که همهٔ آنان عمل صنعتگران می‌باشد
و دربارهٔ آنها می‌گویند که اشخاصی که
قربانی می‌گذارند گوساله‌ها را ببوسند.(۳)

این البته توصیفی فوق‌العاده نامنصفانه و تحویل‌گرایانه از دین کنعانی بود. مردم کنعان و بابل هرگز باور نداشتند که تمثالها و پیکره‌های خدایان آنان واقعاً خدا بودند؛ آنان هرگز برای عبادت مجسمه‌ای به سادگی خشوع نمی‌کردند. این تماثیل نماد الوهیت بوده‌اند. مانند اساطیرشان در باب رویدادهای آغازین بسیار دور، این تمثالها برای معطوف ساختن توجه پرستندگان به فراسوی آنها ساخته شده بودند

1. anthropomorphism 2. projection

۳ هوشع ۱۳: ۲

مجسمهٔ مردوک در معبد اساگیلا[1] و ستونهای یدبود اشیره در کنعان هرگز به خدایان یکسان نبوده‌اند، بلکه کانونی بوده‌اند که به مردم کمک نموده‌اند تا توجه خود را بر عنصر متعالی در حیات بشری متمرکز سازند. با وجود این، انبیا اغلب با تحقیری فوق‌العاده نادلپسند به استهزای خدایان همسایگان مشرک خود می‌پرداختند. این خدایان خانگی، به باور آنان، چیزی جز طلا و نقره نبودند؛ آنها چشمهایی داشتند که نمی‌دیدند و گوشهایی داشتند که نمی‌شنیدند؛ آنها نمی‌توانستند راه بروند و باید پرستندگانشان آنها را به این سو و آن حمل می‌کردند؛ آنها موجودات مادون بشری، فاقد شعور و حمقی بودند که چیزی بیش از مترسکهایی در کشتزار خربزه‌ها نبودند. در مقایسه با یهوه، الوهیم اسرائیل، آنها «الیلیم»[2] یا کالمعدوم بودند. گوئیم‌هایی که به عبادت آنها می‌پرداختند، جاهلانی بیش نبودند و یهوه از آنها متنفر بود.(۳)

امروزه ما چنان با عدم تساهل، که متأسفانه از ویژگیهای توحید و یکتاپرستی بوده، خو گرفته‌ایم که ممکن است درک نکنیم که این خصومت نسبت به خدایان دیگر نوعی نگرش دینی تازه بوده است. شرک و بت‌پرستی اساساً ایمانی آسانگیر بود، به شرط اینکه آیینهای کهن با ظهور خدایی جدید مورد تهدید قرار نمی‌گرفتند، همواره جایی برای خدایی دیگر درکنار خدایان سنتی وجود داشت. حتی آنجاکه ایدئولوژیهای جدید عصر محوری جانشین تقدس کهن خدایان می‌شدند چیزی به عنوان رد و انکار بی‌قید و شرط خدایان کهن وجود نداشت. ما دیده‌ایم که در آیین هندویی و دین بودایی مردم ترغیب می‌شدند که به جای بیزاری جستن از خدایان بکوشند از آنها فراتر روند. با وجود این، انبیای بنی‌اسرائیل قادر نبودند دیدگاهی منصفانه‌تر نسبت به خدایانی که آنان را رقبای یهوه قلمداد می‌کردند، اتخاذ کنند. در کتب مقدس یهودی، گناه تازهٔ «بت‌پرستی» یعنی پرستش خدایان «دروغین» چیزی شبیه به حالت تهوع و انزجار شدید را به خاطر می‌آورد. این واکنشی است که شاید

---

1. Esagila
2. elilim (nothings)

۳. ارمیا؛ مزامیر ۳۱ :۶؛ ۱۱۵ :۴؛ ۱۳۵ :۱۵

مشابه با نفرتی است که برخی از پدران کلیسا نسبت به آمیزش جنسی در خود احساس می‌کردند. بدین معنا، این واکنشی معقول و اندیشمندانه نیست، بلکه بیانگر اضطراب و سرکوب غرایز و امیال است. آیا انبیا نگرانی نهفته‌ای را دربارهٔ رفتار دینی خود پنهان می‌ساختند؟ و یا آیا آنان احتمالاً به‌گونه‌ای اضطراب‌آور آگاهی داشتند که تصور خود آنان از یهوه مشابه بت‌پرستی مشرکان است، زیرا آنان نیز خدا را بنابر تصور خود می‌آفریدند؟

مقایسهٔ این موضوع با نگرش مسیحی نسبت به جنسیت از جهت دیگر آموزنده است. در این زمان، اکثر اسرائیلیان به طور تلویحی به وجود خدایان شرک اعتقاد داشتند. این درست است که یهوه به تدریج برخی وظایف الوهیم کنعانیان در بعضی محافل را به عهده می‌گرفت: فی‌المثل هوشع می‌کوشید استدلال کند که او خدای باروری بهتری از بعل است. اما آشکارا برای یهوه‌ای که به‌گونه‌ای تبدیل ناپذیر مذکر بود، غصب وظایف خدایان مونثی مانند اشیره، ایشتر وانت که هنوز پیروان بی‌شماری در میان اسرائیلیان، به خصوص در میان زنان داشتند، دشوار می‌نمود. هرچند توحیدگرایان پافشاری خواهند نمود که خدای آنان فراتر از جنسیت است، [با وجود این] او اساساً مذکر باقی خواهد ماند، اگر چه ما خواهیم دید که برخی خواهند کوشید که برای این عدم تعادل چاره‌ای بیندیشند. تا حدی این ناشی از خاستگاه‌های او به عنوان خدای جنگ قبیله بود. باوجود این، نبرد او با خدایان مونث بازتاب ویژگی کمتر مثبت‌تر دوران محوری[1] بود که عموماً شاهد زوال منزلت زنان و جنس مونث بود. به‌نظر می‌رسد که در جوامع ابتدایی‌تر، زنان نسبت به مردان از شأن و منزلت والاتری برخوردار بودند. قدر و اعتبار خدایان بزرگ مونث در ادیان سنتی بازتاب حرمت و تقدس زنان است. لیکن رشد و ظهور شهرها، به این معنا بود که صفات و کیفیات مردانه‌تر قدرت نظامی و بدنی بر ویژگیهای زنانه برتری می‌یافت. ازین به بعد زنان به حاشیه رانده شدند و به شهروندان درجهٔ دوم در تمدنهای جدید جهان متمدن تبدیل شدند. مردم غرب

1. Axial period

هنگامی که به تحقیر نگرشهای پدرسالارانهٔ[1] مشرق‌زمین می‌پردازند باید این موضوع را به‌یاد داشته باشند. آرمان دموکراتیک شامل حال زنان آتن نمی‌شد که در انزوا می‌زیستند و به عنوان موجودات پست‌تر مورد تحقیر قرار می‌گرفتند. جامعهٔ اسرائیلی نیز به‌تدریج لحن و گرایش مردانه‌تری پیدا می‌کرد. در ایام کهن‌تر، زنان قدرت و نفوذ بیشتری داشتند و خود را با همسرانشان برابر می‌دانستند. برخی مانند دبوره[2] فرماندهی سپاهیان در جنگها را به عهده داشتند. اسرائیلیان به بزرگداشت زنان قهرمانی نظیر یهودیه[3] و استر[4] ادامه خواهند داد، اما پس از این که یهوه با موفقیت خدایان دیگر و خدایان مونث کنعان و خاورمیانه را مغلوب ساخت و خدای یگانه شد، دین او تقریباً به‌طور کامل به وسیلهٔ مردان اداره خواهد شد. کیش پرستش خدایان مونث کنار گذاشته خواهد شد و این نشانهٔ نوعی تغییر فرهنگی است که وجه مشخصهٔ دنیای بتازگی متمدن شده بود.

ما خواهیم دید که پیروزی یهوه به‌آسانی به‌دست نیامد و این پیروزی با فشار خشونت و درگیری و مقابله همراه بود و نشان می دهد که دین خدای واحد به سهولت مورد استقبال اسرائیلیان قرار نگرفت، برخلاف مردم شبه‌قاره که با آغوش باز از آیین هندویی و دین بودایی استقبال کرده بودند. به‌نظر نمی‌رسید که یهوه قادر باشد به شیوه‌ای صلح‌آمیز و طبیعی بر خدایان کهن‌تر فایق آید. او باید با چنگ ودندان برای آن می‌جنگید. ازین رو در مزمور ۸۲ ما اورا می‌بینیم که از تمام هوش و استعداد خود برای به دست‌گرفتن رهبری مجمع الهی که نقش بسیار مهمی در اساطیر بابلی و کنعانی بازی کرده بود، استفاده می‌کند:

> خدا در جماعت خدا ایستاده است: در میان خدایان داوری می‌کند. تا به کی به بی‌انصافی داوری خواهید کرد و شریران را طرفداری خواهید نمود. سلاه فقیران و یتیمان را داوری بکنید. مظلومان و مسکینان آنرا انصاف دهید. مظلومان و فقیران را برهانید و ایشان را از دست شریران خلاصی دهید. نمی‌دانند و نمی‌فهمند و در تاریکی راه می‌روند و جمیع اساس زمین متزلزل می‌باشد. من گفتم که شما خدایانید و جمیع شما اساس زمین

---

1. Patriarchal
2. Deborah
3. Judith
4. Esther

> متزلزل می‌باشد. من گفتم که شما خدایانید و جمیع شما حضرت اعلی. لیکن مثل آدمیان خواهید مرد و چون یکی از سروران خواهید افتاد. ای خدا برخیز و جهان را دادرسی کن، زیرا که تو تمامی امتها را متصرف خواهی شد.(۱)

هنگامی که یهوه برخاست تا در مقابل شورا بایستد که ال از روزگاران دور بر آن ریاست کرده بود، او خدایان دیگر را به قصور و کوتاهی در برخورد با تحدی اجتماعی زمانه متهم ساخت. او نمایندهٔ خلق و خوی مشفقانهٔ جدید انبیا بود، اما همتایان الهی وی برای ترویج عدالت و برابری در طی سالیان متمادی کاری نکرده بودند. در روزگاران پیشین یهوه آماده بود آنان را به عنوان الوهیم، یعنی فرزندان ال علیون («خدای متعال») بپذیرد، اما اکنون خدایان نشان داده بودند که آنان از زمانه عقب هستند. آنان مانند انسانی فانی محو و نابود خواهند شد. نه تنها نویسنده مزامیر به تصویر یهوه در حال نفرین کردن خدایان دیگر می‌پرداخت، بلکه با این کار لقب و امتیاز ویژهٔ ال را غصب کرده بود که به‌نظر می‌رسد هوادارانی در اسرائیل داشت.(۲)

به رغم تصویر زشتی که در **کتاب مقدس** از بت‌پرستی ارائه می‌شود، اما بت‌پرستی فی حد ذاته عیب و ایرادی ندارد. آن فقط هنگامی درخور انتقاد می‌گردد که تصویر خدا که با آن‌چنان توجه و مراقبت مهرآمیزی ساخته شده است، با واقعیت توصیف‌ناپذیری اشتباه گرفته می‌شود که به آن اشاره می‌کند. ما بعداً در تاریخ تحول مفهوم خدا خواهیم دید که برخی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان با این تصور ابتدایی واقعیت مطلق سروکار داشتند و به تصوری دست یافتند که به نظرگاه‌های هندویی و بودایی نزدیک‌تر بود. لیکن دیگران نتوانستند این گام را بردارند و گمان نمودند که تصور آنان از خدا با سر اعظم یکی و یکسان است. خطرات دیانتی «بت‌پرستانه» در حدود ۶۶۲ ق.م. طی سلطنت یوشیا[۳] پادشاه

---

۱. ترجمهٔ این قطعه از جان باوکر است ←

John Bowkaer. *The Religous Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), p. 73

۲. سفر پیدایش ۱۴: ۲۰

3. Josiah

یهودیه آشکار گردید. او مایل بود سیاستهای التقاطی پیشینیان خود شاه منسی[1] (۶۸۷- ۶۴۲ ق.م.) و شاه‌آمون[2] (۶۴۲-۶۴۰ق.م) را ملغی سازد که مردم خود را به پرستش خدایان کنعان در کنار یهوه ترغیب کرده بودند. منسی درواقع تمثالی به یادبود اشیره در معبد برپا داشته بود، جایی که نوعی کیش باروری در حال شکوفایی رواج داشت. چون اکثریت اسرائیلیان هوادار اشیره بودند و برخی می‌اندیشیدند که او همسر یهوه است، فقط سخت‌گیرترین یهوه‌پرستان این را کفرآمیز می‌دانستند. لیکن یوشیا که مصمم به ترویج کیش یهوه پرستی بود، تصمیم گرفته بود که تعمیرات گسترده‌ای در معبد ایجاد نماید. در حالی که کارگران همه‌چیز را زیر ورو می‌ساختند، گفته می‌شود که کاهن بزرگ حلقیا[3] دستنوشته‌ای کهن را کشف نمود که تصور می‌رفت روایتی از آخرین موعظهٔ موسی به بنی‌اسرائیل باشد. او آن را به شافان[4] دبیر یوشیا داد که با صدای بلند آن را در حضور پادشاه خواند. هنگامی که پادشاه جوان آن را شنید با وحشت جامهٔ خود را درید: تعجبی ندارد که چرا یهوه تا این حد از نیاکان او خشمگین بوده است. آنان کاملاً در اطاعت و پیروی از دستورات اکید او به موسی کوتاهی کرده بودند.(۵)

تقریباً قطعی است که کتاب قانون که حلقیا آن را کشف نمود، اساس متنی است که ما اکنون آن را به عنوان سفر تثنیه می‌شناسیم. نظریه‌های گوناگونی دربارهٔ «کشف» به‌موقع آن توسط گروه‌های اصلاح‌گر ارائه شده است. برخی حتی اشاره کرده‌اند که آن مخفیانه به وسیلهٔ شافن و یوشیا با کمک حُلدهٔ[6] غیب‌گو که یوشیا بی‌درنگ با او مشورت نمود، نوشته شده بود. ما هیچ‌گاه حقیقت مطلب را نخواهیم دانست، اما مسلماً کتاب بازتاب سیاستی کاملاً سخت‌گیرانه در اسرائیل بود که منعکس کنندهٔ نگرشی قرن هفتمی بود. در موعظهٔ آخرش، موسی را می‌بینیم که از نو به مسألهٔ عهد و میثاق و مفهوم برگزیدگی خاص قوم اسرائیل محوریت تازه‌ای می‌دهد. یهوه قوم

---

1. Manassah
2. Amon
3. Hilkiah
4. Shapan

۵. اول پادشاهان ۲۲: ۳- ۱۰؛ تواریخ ایام ۳۴: ۱۴.

6. Huldah

خود را از میان همهٔ امتهای دیگر برگزیده بود، نه به دلیل استحقاق و شایستگی آنان، بلکه به سبب عشق و محبت بی‌کران او. در عوض، او خواستار وفاداری کامل و طرد و انکار مطلق همهٔ خدایان دیگر بود. لب لباب سفر تثنیه شامل قولی است که بعداً به شهادت ایمانی یهودیان تبدیل می‌گردد:

ای اسرائیل بشنو (شِمَع)[1] یهوه خدای ما یهوهٔ واحد است. پس یهوه، خدای خود را به تمامی جان و تمامی قوت خود محبت نما و این سخنانی که من امروز تو را می‌فرمایم بر دل تو باشد.(۲)

گزینش خدا قوم اسرائیل را از گوئیم جدا ومتمایز ساخته بود. ازین رو نویسنده از زبان موسی می‌گوید، هنگامی که آنان به ارض موعود رسیدند آنان می‌بایست هیچ نوع معامله و رابطه‌ای با ساکنان بومی نداشته باشند. «با ایشان عهد مبند و برایشان ترحم منما»[۳] هیچ نوع ازدواج و مراودهٔ اجتماعی با آنان مجاز نیست. مهم‌تر از همه آنان می‌بایست دین کنعانی را محو و نابود می‌ساختند. موسی به بنی‌اسرائیل فرمان می‌دهد: «مذبحهای ایشان را منهدم سازید و تمثالهای ایشان را بشکنید و اشیریم ایشان را قطع نمایید و بتهای تراشیدهٔ ایشان را به آتش به سوزانید. زیراکه تو برای یهوه خدایت قوم مقدس هستی، یهوه خدایت تو را برگزیده است تا از جمیع قومهایی که بر روی زمین‌اند، قوم مخصوص برای خود او باشی.»(۴)

هنگامی که یهودیان امروزه شِمَع را قرائت می‌کنند، آنان تفسیری توحیدگرایانه از آن به عمل می‌آورند: یهوه خدای ما واحد و یگانه است. تثنیه‌نویس هنوز به این شیوهٔ نگرش دست نیافته بود. Yahweh ebad به معنای خدای واحد و یگانه نبود، بلکه به این معنا بود که یهوه تنها خدایی بود که پرستش او روا است. خدایان دیگر هنوز نوعی تهدید به‌شمار می‌رفتند. کیشهای آنان دارای جذابیت بود و می‌توانست بنی اسرائیل را از پرستش یهوه دور سازد که خدایی غیور بود. اگر آنان از قوانین یهوه پیروی می‌کردند، او برای آنان برکت و خوشبختی می‌آورد، اما اگر او را رها می‌ساختند نتایج و پی‌آمدهای آن ویرانگر می‌بود:

1. shema (Listen)

۲. سفر تثنیه ۶: ۴-۶.
۳. سفر تثنیه ۷: ۴-۶.
۴. سفر تثنیه ۷: ۵-۶.

و ریشهٔ شما از زمینی که برای تصرفش در آن داخل می‌شوید کنده خواهد شد و خدا تو را در میان جمیع امتها از کران زمین تا کران دیگرش پراکنده سازد و در آنجا خدایان غیر را ز چوب و سنگ که تو و پدرانت نشناخته‌اید عبادت خواهی کرد. و در میان این امتها استراحت نخواهی یافت و برای کف پایت آرامی نخواهد بود و در آنجا یهوه تو را دل لرزان و کاهیدگی چشم و پژمردگی جان خواهد داد. و جان تو پیش رویت معلق خواهد بود و شب و روز ترسناک شده به جان خود اطمینان نخواهی داشت. بامدادان خواهی گفت کاشکه شام می‌بود و شامگاهان خواهی گفت کاشکه صبح می‌بود به سبب ترس دلت که به آن خواهی ترسید و به سبب رویت چشمت که خواهی دید.[1]

هنگامی که شاه یوشیا و اتباع او در پایان قرن هفتم این کلمات را شنیدند، آنان در آستانهٔ مواجه شدن با تهدید سیاسی تازه‌ای بودند. آنان می‌توانستند پیشروی آشوریان را سد سازند وازین رو از تقدیر شوم قبایل شمالی دهگانه که متحمل مجازاتهایی شدند که موسی به توصیف آنها پرداخت، رهایی یافتند، امادر ۶۰۶ ق.م. پادشاه بابل نبوپلسر[2] آشوریان را نابود خواهد ساخت و امپراطوری خود را بنیاد می‌گذارد.

در این جو فقدان امنیت شدید، سیاستهای نویسندهٔ سفر تثنیه تأثیر عظیمی به‌جا گذاشت. دو پادشاه آخر اسرائیل نه تنها از دستورات یهوه اطاعت ننمودند، بلکه عامدانه فاجعه آفریده بودند. یوشیا بی‌درنگ اصلاحاتی را آغاز نمود و با شور و شوقی مثال زدنی در اجرای آنها کوشید. همهٔ تصاویر، مجموعه‌های بتها و نمادهای باروری از معبد بیرون آورده شده و سوزانده شدند. یوشیا همچنین تمثال بزرگ اشیره را پایین آورد و اماکن فواحش معبد را که در آنجا به دوختن جامه برای او مشغول بودند، ویران ساخت. تمامی عبادتگاه‌های کهن که محلهای امن شرک و بت‌پرستی بودند، درهم کوبیده شدند. ازین به بعد کاهنان فقط اجازه داشتند به تقدیم قربانی به یهوه در معبد پاکسازی شدهٔ اورشلیم بپردازند. وقایع‌نگاری که تقریباً ۳۰۰ سال بعد به گزارش اصلاحات یوشیا پرداخت، توصیف گویایی از این شور دینی نفی و طرد بت‌پرستی ارائه می‌کند:

---

۱. سفر تثنیه ۲۸: ۶۴-۶۸.

2. Nebupolassar

و مذبحهای علیم را به حضور وی منهدم ساختند و تماثیل شمس را که بر آنها بود قطع نمود و اشیره‌ها و تمثالها و بتهای ریخته شده را شکست و آنها را خرد کرده بر روی قبرهای آنانی که برای آنها قربانی می‌گذرانیدند پاشید و استخوانهای کاهنان را بر مذبحهای خودشان سوزانید، پس یهود و اورشلیم را طاهر نمود؛ او در شهرهای منسی و افرایم و شمعون و حتی نفتالی و نیز در خرابه‌هایی که به هر طرف آنها بود (همچنین کرد) و مذبحها را منهدم ساخت و اشیره‌ها و تمثالها را کوبیده نرم کرد و همه تمثالهای شمس را در تمامی سرزمین اسرائیل قطع نموده به اورشلیم مراجعت کرد.(۱)

ما در اینجا از پذیرش سادهٔ خدایان از سوی یوشیا که او بر این باور بود از آنها فراتر رفته است، بسیار دوریم. این انهدام تمام عیار از نفرتی ناشی می‌شود که ریشه در ترس و اضطراب نهفته دارد.

اصلاح‌گران تاریخ بنی‌اسرائیل را بازنویسی کردند. کتابهای تاریخی یوشع، داوران[2]، سموئیل[3] بی و پادشاهان بنابر ایدئولوژی تازه مورد تجدیدنظر قرارگرفتند و بعداً، گردآورندگان اسفار خمسه قطعاتی را بر آنها افزودند که تفسیری مطابق نظر نویسندهٔ سفر تثنیه از اسطورهٔ خروج به روایتهای کهن‌تر بخشید. یهوه اکنون خالق جنگ مقدس برای قلع و قمع کفار در کنعان بود. به بنی‌اسرائیل گفته می‌شود که کنعانیان بومی نباید در سرزمین خود زندگی کنند،(۴) سیاستی که از یوشع خواسته می‌شود که آن را به‌طورکامل و سنگدلانه به اجرا گذارد:

و در آن زمان یوشع آمده عناقیان را از کوهستان، از حبرون و دبیر و عناب و همه کوه‌های یهودا و همه کوه‌های اسرائیل منقطع ساخت و یوشع ایشان را با شهرهای ایشان بالکل هلاک کرد. کسی از عناقیان در زمین بنی‌اسرائیل باقی نماند ولیکن در عزه و جت و شدود بعضی باقی ماندند.(۵)

درواقع ما چیزی دربارهٔ فتح کنعان توسط یوشع و داوران نمی‌دانیم، گرچه می‌دانیم که بدون شک خون زیادی بر زمین ریخته شد. لیکن برای این خونریزی وجه و اساس مذهبی ارائه شده است. خطرات این‌گونه دلیل تراشی دینی برای گزینش

---

۱. تواریخ ایام ۳۴: ۵-۷.

2. Judges

3. Samuel

۴. سفر خروج ۲۳: ۳۳

۵. یوشع ۲: ۲۱-۲.

(اسرائیل) که با نگرش متعالیِ شخصی مانند اشعیا قرابتی ندارند، به روشنی در جنگهای مقدسی که چهرهٔ تاریخ یکتاپرستی را لکه‌دار ساخته‌اند، نشان داده می‌شود. یکتاپرستی به جای اینکه خدا را به نمادی برای به مبارزه طلبیدن غرور و تعصب ما تبدیل کند، می‌تواند برای صحه گذاشتن به نفرت خودخواهانهٔ ما به‌کار گرفته شود و آن را مطلق کند. این دقیقاً خدا را تابع رفتار ما می‌سازد، گویی که او واقعاً موجود بشری دیگری است. چنین خدایی احتمالاً جذاب‌تر و عوام‌پسندتر از خدای عاموس و اشعیا است که خواستار انتقاد از خود بی‌رحمانه است.

یهودیان اغلب به دلیل این باور که آنان قوم برگزیده هستند مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، اما منتقدان آنان غالباً به سبب همان نوع افکاری که موجب سخنان تلخ علیه بت‌پرستی در روزگار نگارش **کتاب مقدس** گردید، مقصر شناخته شده‌اند. هرسه دین یکتاپرستی الهیات مشابهی را دربارهٔ برگزیدگی خود در مقاطع مختلف تاریخشان به نمایش گذاشته‌اند، گاهی حتی با پیامدهای ویرانگرتر از آنچه در کتاب یوشع به تصویر درآمده است. مسیحیان غربی به‌خصوص مستعد این باور خودپسندانه بوده‌اند که آنان برگزیدهٔ خدا هستند. طی قرنهای یازدهم و دوازدهم، صلیبیون جنگهای خود علیه یهودیان و مسلمانان را با اطلاق نام قوم برگزیدهٔ جدید به خود توجیه می‌کردند که رسالتی را که یهودیان به فراموشی سپرده‌اند، برعهده گرفته‌اند. متألهان کلوینی مدعی برگزیدگی امت مسیحی به میزان زیادی عامل ترغیب امریکاییان در این باور بوده‌اند که آنان ملت برگزیده خود خداوند هستند. نظیر پادشاهی یوشیا در یهودیه، چنین باوری احتمال دارد که در دورهٔ فقدان امنیت سیاسی در هنگامی زمینهٔ رشد پیدا کند که مردم از انهدام و نابودی حیات اجتماعی خود در بیم و هراس به‌سر می‌برند. شاید به این دلیل است که این باور حیات نیرومند تازه‌ای در اشکال گوناگون بنیادگرایی یافته است که در زمان نگارش این کتاب در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان این چنین شایع شده است. خدایی شخص‌وار مانند یهوه بدین طریق می‌تواند برای تقویت اعتماد به‌نفس فردترس زده مورد سوء استفاده قرار گیرد، در حالی که از خدایی نامتشخص مانند برهمن چنین

انتظاری نمی‌رود.

باید یادآوری کنیم که همهٔ اسرائیلیان از دیدگاه‌های نویسندهٔ سفر تثنیه در سالهایی که به انهدام و ویرانی اورشلیم به‌دست نبوکد نصر در ۵۸۷ ق.م. و تبعید یهودیان به بابل انجامید، پیروی نمی‌کردند. در ۶۰۴، سال جلوس نبوکد نصر به تخت سلطنت، ارمیا[1]ی نبی به نگرش بت‌شکنانهٔ اشعیا که نظریهٔ پیروزمند قوم برگزیده را واژگون ساخت، حیات دوباره بخشید. خدا از بابل به عنوان ابزار مشیت خود برای تنبیه اسرائیل استفاده می‌کرد و اکنون نوبت اسرائیل بود که «تحت تحریم قرار گیرد».[2] آنان به مدت هفتاد سال به تبعید فرستاده خواهند شد. هنگامی که شاه یهویاقیم این سروش عیبی را شنید، صحیفه را از دست کاتب ربود، آن را پاره کرد و به آتش افکند. ارمیا از بیم جان خود مجبور شد حیات مخفی پیشه کند.

سابقهٔ زندگی ارمیا نشانگر کوشش و درد و رنج عمیقی است که در ارائهٔ این تصویر مبارزه طلبانه‌تر از خدا متحمل شده است. او از اینکه پیامبر باشد، تنفر داشت و از محکوم شمردن مردمی که او دوستشان می‌داشت، عمیقاً متأثر بود.[3] وی خصلتاً فردی ستیزنده نبود، بلکه انسانی رقیق‌القلب بود. هنگامی که دعوت الهی به او ابلاغ شد، به اعتراض فریاد برآورد: «اه، ای خداوند یهوه اینک من تکلم کردن را نمی‌دانم چون که طفل هستم». و یهوه دست خود را دراز کرده بود و دهان او را لمس کرد و کلام خود را در دهان او نهاد. پیامی که او باید به روشنی بیان می‌کرد مبهم و تناقض‌آمیز بود: بدان که تو را امروز بر امتها و ممالیک مبعوث کردم تا از ریشه برکنی و منهدم‌سازی و هلاک‌کنی و خراب نمایی و بنانمایی و غرس کنی.[4] این مستلزم تنشی دردناک بین دو سوی افراط آشتی‌ناپذیر بود. ارمیا خداوند راهمچون دردی تجربه نمود که تمامی اعضای بدن او را تکان داد، قلب او را شکست و مانند انسانی مست او را گیج و منگ نمود.[5] تجربهٔ پیامبرانهٔ سرّ مهیب و مجذوب کننده در آن واحد هم تجاوز به عنف و هم فریب و اغوا است:

1. Jeremiah

۲. ارمیا ۲۵. ۸-۹

۳. ارمیا ۱۳ ۱۵-۱۷

۴. ارمیا ۱: ۱۶ - ۱۰

۵. ارمیا ۲۳ ۹.

ای خداوند (یهوه) مرا فریفتی پس فریفته شدم
از من زورآورتر بودی و غالب شدی...
تمامی روز مضحکه شدم و هرکس مرا استهزا می‌کند
پس گفتم که «او را ذکر نخواهم نمود
و بار دیگر به اسم او سخن نخواهم گفت».
آنگاه در دل من مثل آتش افروخته شد
و در استخوانهایم بسته گردید
واز خودداری خسته شده باز نتوانستم ایستاد.[1]

خدا ارمیا را در دو جهت مختلف می‌کشاند: از یک سو، او جاذبه‌ای عمیق نسبت به یهوه در خود احساس می‌کرد که تمامی شیرینی تسلیم دربرابر فریب و وسوسه را داشت، اما در اوقات دیگر او در مقابل نیرویی که برخلاف میل و اراده‌اش او را به سویی دیگر می‌کشاند، احساس شکست می‌کرد.

از همان زمان عاموس، پیامبران انسانهایی مستقل و متکی به خود بوده‌اند. برخلاف مناطق دیگر جهان متمدن در این زمان، خاور نزدیک به هیچ ایدئولوژی دینی کلاً واحدی نگروید.[2] خدای انبیا، بنی‌اسرائیل را به گسستن از آگاهی اساطیری خاور نزدیک و حرکت در جهتی کاملاً متفاوت از جریان اصلی مجبور می‌ساخت. در درد و آلام ارمیا، می‌توانیم درک کنیم که او چه رنجها و نابسامانیهایی را تحمل کرده است. اسرائیل منطقه‌ای کوچک و پیرو آیین یهوه‌پرستی بود که در محاصرهٔ جهان کفر قرار داشت و یهوه نیز مورد انکار بسیاری از خود بنی‌اسرائیل بود. حتی نویسندهٔ تثنیه که تصویر او از خدا کمتر تهدید کننده بود، روبرو شدن با یهوه را مواجهه‌ای زننده و وحشت‌آور می‌دانست: او موسی را وا می‌دارد که به بنی‌اسرائیل، که از دورنمای تماس بی‌واسطه با یهوه به هراس افتاده‌اند، توضیح دهد که خدا در هر نسل برای آنها پیامبری خواهد فرستاد تا سنگینی ضربهٔ شدید

---

۱. ارمیا ۲۰: ۷-۹

۲. تائو و آیین کنفوسیوسی در چین دو جنبه از یک اصل روحانی واحد، در رابطه با سامان بیرونی و درونی شناخته می‌شدند. آیین هندویی و دین بودایی به یکدیگر پیوند دارند و هر دو می‌توانند نوعی شرک گرایی اصلاح یافته دانسته شوند.

الهی را تحمل کند.

هنوز در کیش یهوه‌پرستی چیزی مقایسه شدنی با آتمن، اصل درون ذات الهی، وجود نداشت. یهوه به عنوان واقعیتی خارجی و متعال تجربه می‌شد. او برای اینکه کمتر بیگانه به‌نظر رسد، نیاز به انسانی شدن داشت. شرایط سیاسی رو به وخامت می‌گذاشت: بابلی‌ها به یهودیه تهاجم نمودند و پادشاه و دستهٔ نخست اسرائیلین را به تبعید فرستادند و سرانجام خود اورشلیم به محاصره درآمد. همچنان‌که شرایط وخیم‌تر می‌شد، ارمیا به سنت نسبت دادن احساسات و عواطف انسانی به خدا ادامه داد. او خدا را نشان می‌دهد که از بی‌خانمانی، محنت و پریشانی شکوه می‌کند؛ یهوه به اندازهٔ امت خود احساس حیرت، سرخوردگی و نومیدی می‌کرد و مانند آنان منگ، بیگانه و متحیر به‌نظر می‌رسید. خشمی که ارمیا احساس می‌کرد در سینهٔ او در جوش و خروش است، خشم او نبود، بلکه غضب یهوه بود.[1] وقتی که انبیا دربارهٔ «انسان» فکر می‌کردند، آنان به‌طور خود به خود به «خدا» نیز می‌اندیشیدند، خدایی که به‌نظر می‌رسد حضور او در جهان به‌گونهٔ توضیح‌ناپذیری به قوم او وابسته است. درواقع، خدا هنگامی که می‌خواهد در جهان عمل کند به انسان وابسته است، مفهومی که در تصویر یهودیان از ذات الهی بسیار مهم خواهد گردید. حتی اشاراتی وجود دارد که موجودات بشری می‌توانند فعل و فعالیت خدا را در احساسات و تجربه‌های خود تشخیص دهند و اینکه یهوه بخشی از شرایط بشری است.

مادامی که دشمن در پشت دروازه ایستاده بود، ارمیا به نام خدا بر قوم خود خشم می‌گرفت (گرچه در پیشگاه خداوند، او به شفاعت از آنان می‌پرداخت). همین که بابلی‌ها اورشلیم را در ۵۸۷ فتح کردند، سروشهای غیبی یهوه دلگرم کننده‌تر گردید. او قول داد که اکنون که قوم او درس خود را آموخته بود، آنها را نجات دهد و به سرزمین خود بازگرداند. مقامات بابلی به ارمیا اجازه داده بودند که در یهودیه باقی بمانند و برای اینکه اطمینان خود را به آینده نشان دهد، ملکی واقعی

۱. ارمیا ۲: ۳۱، ۳۲؛ ۱۲: ۷-۱۱؛ ۱۴: ۷-۹؛ ۶: ۱۱

خرید: «زیر یهوهٔ صبابوت چنین می‌گوید: دیگرباره خانه‌ها و مزرعه‌ها و تاکستانها در این زمین خریده خواهد شد.»(۱) شگفت‌انگیز نیست که برخی مردم یهوه را به سبب این فاجعه مقصر می‌شمردند. طی دیداری از مصر، ارمیا با گروهی از یهودیان ملاقات نمود که به منطقهٔ دلتا گریخته بودند و گوش شنوایی برای سخنان یهوه نداشتند. زنان آنها ادعا می‌کردند مادامی که آنان شعایر سنتی به افتخار ایشتر، ملکهٔ آسمان، را انجام داده بودند همه چیز عالی بود، اما به مجرد اینکه به دستور اشخاصی مانند ارمیا آنها را متوقف ساختند، مصیبت، شکست و فقر و تنگدستی روی آورده بود. با وجود این، به‌نظر می‌رسید فاجعه و مصیبت بصیرت درونی ارمیا را عمیق‌تر می‌ساخت.(۲) بعد از سقوط اورشلیم و ویرانی معبد، او به‌تدریج دریافت که قیود ظاهری دین صرفاً نمادهای نوعی حالت درونی و ذهنی هستند. در آینده، عهد و پیمان با اسرائیل کاملا متفاوت خواهد بود: «شریعت خویش را در باطن ایشان خواهم نهاد و آن را بر دل ایشان خواهم نوشت.»(۳)

برخلاف قبایل دهگانهٔ شمالی، آنان که به تبعید رفته بودند مجبور نشدند که در محیط جدید جذب و مستحیل شوند. آنان در دو جامعهٔ متفاوت زندگی می‌کردند: یکی در خود بابل و دیگری در کناره‌های کانالی به‌نام خابور،[4] نه چندان دور از نیپور[5] و اور که از فرات منشعب می‌شد، درمنطقه‌ای که آنان آن را تل آویو (تپهٔ موسم بهار) نامیدند. از جملهٔ نخستین گروه تبعیدیانی که باید در ۵۹۷ تبعید می‌شد، کاهنی به‌نام حزقیال[6] وجود داشت. حدود پنج سال او تنها در خانه‌اش ماند و باکسی سخن نگفت. سپس او تجربهٔ رویایی تکان دهنده از یهوه داشت که عملاً او را از پای درآورد. دراینجا مهم است که با اندکی تفصیل به توصیف نخستین مشاهده او بپردازیم، زیرا ــ قرنها بعد ــ این تجربه، همان‌طور که در فصل هفتم خواهیم دید، برای عرفای یهودی اهمیت فوق‌العاده‌ای خواهد یافت. حزقیال ابری از نوردیده بود که با برق و آذرخش توأم بود. بادی تند از شمال می‌وزید. در میانهٔ این ظلمت

---

۱. ارمیا ۱۵:۳۲. ۲. ارمیا ۴۴: ۱۵-۱۹. ۳. ارمیا ۳۱: ۳۳.

4. Chebar 5. Nippur 6. Ezekiel

توفانی، به‌نظر می‌آمد که او ــ در حالی‌که کاملاً مواظب است بر خصلت موقتی این تصویر خیالی تأکید کند ــ گردونه‌ای بزرگ را می‌بیند که چهار حیوان قوی آن را می‌کشیدند. آنها مشابه کاریبو[1]هایی بودند که بر دروازه‌های قصر بابل حک شده بودند، با وجود این، حزقیال تصور نمودن آنها را تقریباً ناممکن می‌گرداند: هریک از آنها چهار سر داشت، به صورتی از انسان، شیر، گاو و عقاب. هریک از چرخها در جهت مخالف چرخهای دیگر حرکت می‌کرد. این تصویرسازی صرفاً برای تاکید بر تأثیر غریب رویاهایی که او سخت می‌کوشید به روشنی بیان کند، به‌کار می‌رفت صدای کوبیده شدن بالهای حیوانات به یکدیگر کرکننده بود، «مانند غرش توفان و صدای شدای به‌نظر می‌رسید، صدایی مانند توفان، شبیه طنین اردوگاه» بر روی گردونه چیزی شبیه «تخت وجود داشت و نشسته و در حالت وقار» موجودی بود که مانند انسان به‌نظر می‌رسید: تخت مانند برنج تابان می‌درخشید و آتش از چهارسوی آن می‌جهید. این منظره همچنین «شبیه جلال یهوه[2] بود.»[3] ناگهان حزقیال به زمین افتاد و صدایی شنید که او را مخاطب قرار می‌داد.

صدا حزقیال را «فرزند انسان» نامید، گویی می‌خواست بر بود فاصله‌ای که اکنون میان نوع انسان و قلمرو الهی وجود داشت، تأکید کند. با وجود این، همچنین رؤیای یهوه باید با نوعی طرح و برنامهٔ واقعی برای عمل دنبال می‌شد. حزقیال باید کلام خدا را برای فرزندان طاغی و سرکش اسرائیل بازگو می‌کرد. کیفیت فرا انسانی پیام الهی با تصویری تند و خشن انتقال یافت: دستی به سوی پیامبر دراز شد که لوحی راکه پوشیده ازکلمات شکایت‌آمیز و سرزنش کننده بود، به او نشان می‌داد به حزقیال دستور داده شد که لوح را بخورد، کلمهٔ خدا را فرو بلعد و آن را جزئی از وجود خود گرداند. مانند موارد مشابه، سرّ الهی هم مجذوب کننده بود و هم هیبت‌آور: لوح همچون عسل طعمی شیرین داشت. سرانجام حزقیال گفت، «آنگاه روح مرا برداشت و برد و با تلخی و خشم قلب خود رفتم و دست خداوند بر من

---

1. Karibu
2. Glory of God

۳ حزقیال ۱: ۴ـ ۲۵

سنگین می‌بود.»[1] او به تل‌آویو رسید و مدت یک هفته مانند «شخصی حیرت زده» در بستر خود دراز کشید.

پیشینهٔ عجیب زندگی حزقیال به تأکید نشان می‌دهد که چگونه جهان الوهی ب نوع بشر بیگانه و ناآشنا گردیده بود. خود او وادار گردید که به رمز و نشانه‌ای ازین بیگانگی تبدیل شود. یهوه غلب به او دستور می‌داد رفتارهای غریب و غیرطبیعی از خود بروز دهد که این او را از موجودات طبیعی جدا می‌ساخت. منظور ازین رفتارها و اعمال عجیب نشان دادن وخامت اوضاع اسرائیل در طی این بحران بود و در سطحی عمیق‌تر نشان می‌داد که خود اسرائیل در جهان شرک ملتی بیگانه بود. ازین رو هنگامی که همسر او وفات نمود، حزقیال از انجام سوگواری منع گردید؛ او مجبور گردید مدت ۳۹۰ روز به یک پهلو بخواهد و برای ۴۰ روز به پهلوی دیگر؛ یک بار او ناچار گردید بارو بنه خود را ببندد و مانند پناهندهٔ غریبی در اطراف سرائیل آواره گردد و شهر ثابتی نداشت که در آن سکنی گزیند. یهوه او را به چنان اضطراب و سرگشتگی حادی مبتلا نمود که او چاره‌ای جز ترس و لرز و آوارگی در این شهر یا آن شهر نداشت. در موردی دیگر، او ناگزیر به خوردن فضولات گردید، به نشانهٔ جوعی که هم‌میهنان او طی محاصرهٔ اورشلیم تحمل خواهند نمود. حزقیال به نماد و رمز انقطاع و گسستی بدل شده بود که کیش یهوه‌پرستی متضمن آن بود: هیچ چیز را نمی‌شد مسلم و قطعی فرض نمود و واکنشهای معمولی انکار می‌شد.

از سوی دیگر، بینش شرک‌آمیز از پیوند و اتصالی که احساس می‌شد میان خدایان و جهان طبیعی وجود دارد، شادمان بود. حزقیال در دین کهن که او عادتاً آن را «کثیف» می‌نامید، چیزی تسلی بخش نمی‌یافت. طی یکی از رویاهایش، او به دیدار و مشاهدهٔ معبد اورشلیم برده شد. او با کمال وحشت مشاهده نمود که مردم یهودیه، در حالی که در آستانه نابودی قرار داشتند، هنوز در معبد یهوه به پرستش خدایان شرک می‌پرداختند. خود معبد به مکانی کابوس‌وار مبدل شده بود،

---

۱. حزقیال ۳: ۱۴-۱۵

دیوارهای آن با تصاویر مارهای به خود پیچیده و حیوانات ترسناک نقاشی شده بود؛ کاهنانی که به اجرای شعایر «شرم‌آور» می‌پرداختند در سایه روشنهای نوری هرزه‌وار نشان داده می‌شدند؛ تقریباً مانند این بود که در پستوهای خانه به جماع مشغولند. «و او مرا گفت ای پسر انسان آیا آنچه را که مشایخ خاندان اسرائیل در تاریکی و هرکس در حجره‌های بتکدهٔ خویش می‌کنند، دیدی؟»[۱] در اتاقی دیگر، زنان برای تموز خدای رنج برنده می‌گریستند. دیگران در حالی که پشت به محراب داشتند به پرستش خورشید مشغول بودند. سرانجام، پیامبر گردونهٔ عجیبی را که در رؤیای نخست خود در حال گریختن دیده بود، مشاهده نمود که «حلال» یهوه را با خود می‌برد. با وجود این، یهوه خدایی کاملاً دور دست نبود. در روزهایی نهایی قبل از نابودی معبد، حزقیال او را در حال تهدید و ناسزاگویی به مردم اسرائیل در کوششی بیهوده برای جلب توجه آنان و وادار کردن ایشان در اقرار به وجود او تصویر می‌کند. برای این فاجعه و مصیبت در شرف وقوع تنها باید اسرائیل مقصر دانسته می‌شد. با این که یهوه اغلب بیگانه به‌نظر می‌رسید، او اسرائیلیانی مانند حزقیال را ترغیب می‌نمود که مصائب و رویدادهای فجعه‌آمیز تاریخ را تصادفی و بوالهوسانه ندانند، بلکه آنها را متضمن منطق و عدالتی عمیق‌تر بدانند. او می‌کوشید در دنیای بی‌رحم سیاست بین‌المللی معنایی ژرف‌تر بیابد.

هنگامی که برخی از تبعیدیان درکنارهٔ رودخانه‌های بابل ساکن شدند، بناگزیر احساس کردند که آنان نمی‌توانند در خارج از سرزمین موعود به دین خود عمل کنند. خدایان شرک همواره خدایان محلی بوده‌ند و برای بعضی ستایش نمودن یهوه در سرزمینی بیگانه ناممکن به‌نظر می‌رسید. آنان از تصور پرتاب کردن کودکان بابلی به سوی صخره‌ها و متلاشی کردن مغز آنها لذت می‌بردند.[۲] لیکن پیامبری جدید به تبلیغ صلح و آرامش می‌پرداخت. ما چیزی دربارهٔ او نمی‌دانیم و این ممکن است دارای اهمیت باشد، زیرا سروشهای غیبی و مزامیر او نشانه‌ای از ابتلا و مبارزهٔ شخصی نظیر ابتلائاتی که اسلاف او آنها را تجربه کرده بودند، به‌دست

---

۱. حزقیال ۱۲، ۸. ۲. مزامیر ۱۳۷

نمی‌دهند. چون نوشتهٔ او بعداً به الهامات غیبی اشعیا افزوده شد، ازین رو او معمولاً اشعیای دوم نامیده می‌شود. در تبعید، برخی یهودیان احتمالاً به پرستش خدایان کهن بابل می‌پرداختند، اما دیگران به تجربهٔ نوعی آگاهی دینی تازه کشانده شدند. معبد یهوه مخروبه و به ویرانه تبدیل شده بود؛ پرستشگاه‌های آیین کهن در بیت‌ئیل و حبرون ویران شده بودند. در بابل آنان نمی‌توانستند در عباداتی شرکت کنند که در حیات دینی آنها، در موطن اصلی‌شان، جنبهٔ محوری داشتند. یهوه تنها چیزی بود که آنان داشتند. در بازنویسی تاریخ بنی‌اسرائیل اسطورهٔ خروج پوشیده در نوعی تصویرسازی است که پیروزی مردوک بر تیامت (دریای نخستین) را به یاد ما می‌آورد:

و خداوند (یهوه) زبانهٔ دریای مصر را تباه ساخته
دست خود را با باد سوزان بر نهر دراز خواهد کرد،
و آن را با هفت نهرش خواهد زد
و مردم را با کفش به‌آن عبور خواهد داد
و به جهت بقیهٔ قوم او که از آشور باقی مانده باشند
راهی خواهد ساخت...
چنانکه به جهت اسرائیل در روز برآمدن ایشان از سرزمین مصر بود.[۱]

اشعیای اول تاریخ را انذار الهی نشان داده بود؛ بعد از وقوع فاجعه، اشعیای دوم در کتاب تسلی[۲] خود، تاریخ را حامل امیدی تازه برای آینده نشان داد. اگر یهوه یکبار در گذشته اسرائیل را نجات داده بود، او می‌توانست دوباره همین کار را انجام دهد. تمامی رویدادهای تاریخ در ید قدرت او بود؛ در نظر او، تمامی گوئیم چیزی جز قطره‌ی آب در سطلی نبودند. درواقع او تنها خدایی بود که ارزش و اهمیت داشت. اشعیای دوم خدایان کهن بابل را در حالی که بر روی ارابه‌ها تلنبار شده و در جهت غروب آفتاب حرکت می‌کنند، به تصور در می‌آورد.[۳] روزگار آنها به سر آمده بود.

---

۱. اشعیا ۲: ۱۵، ۱۶.

2. *Book of Consolation*

۳. اشعیا ۵۱: ۹، ۱۰. این موضوعی همیشگی خواهد بود و نگاه کنید به مزامیر ۶۵: ۷۴؛ ۱۳ـ۱۴؛ ۷۷: ۱۶؛ ایوب ۳: ۸؛ ۷: ۱۲.

او مکرراً سؤال می‌نمود «آیا من یهوه نیستم؟ هیچ خدایی جز من وجود ندارد.»[۱]

حدای عادل و نجات دهنده سوای من نیست،
ای جمیع کردن‌های زمین به من توجه نمایید و نجات یابید
زیراکه من خدا (یهوه) هستم و دیگری نیست.[۲]

اشعیای دوم در محکوم شمردن خدایان گوئیم که از زمان وقوع فاجعه می‌توانستند پیروزمند جلوه کنند، هیچ فرصتی را از دست نمی‌داد. او با اطمینان خاطر و آرامش بر این گمان بود که یهوه ــ نه مردوک یا بعل ــ اعمال اساطیری بزرگی را انجام داده بود که به موجب آنها جهان خلعت هستی پوشید. برای نخستین بار، اسرائیلیان به جد به نقش یهوه در امر آفرینش علاقه‌مند شدند، شاید به‌واسطهٔ تماس مجدد با اساطیر کیهان‌شناختی بابلیان. البته آنان نمی‌کوشیدند که توصیفی علمی در باب منشاء پیدایش عالم ارائه دهند، بلکه بر آن بودند که در جهان بی‌رحم و سختِ زمان حال آرامش و تسلی‌خاطر پیدا کنند. اگر یهوه دیوانِ آشفتگی در زمان آغازین را شکست داده بود، نجات اسرائیلیان تبعید شده برای او موضوع ساده‌ای خواهد بود. با مشاهدهٔ شباهت بین اسطورهٔ خروج و افسانه‌های اقوام مشرک دربارهٔ پیروزی بر آشفتگی آبها در آغاز زمان، اشعیای دوم قوم خود را به حد ترغیب نمود که با اطمینان خاطر چشم انتظار نمایش تازه‌ای از قدرت الهی باشند. فی‌المثل در اینجا او به پیروزی بعل بر لوتان، دیو دریایی اسطورهٔ آفرینش کنعانی، اشاره می‌کند که همچنین راحاب[۳]، سوسمار (تنیم)[۴] و مغاک (تهوم)[۵] نامیده می‌شد.

بیدار شو، بیدارشو، جامهٔ قدرت برتن کن،
بازوی یهوه
بیدارشو، همچون گذشته
در روزگار نسلهای پیشین
آیا راحاب را به دو نیم نکردی،

---

۱. اشعیا ۴۶: ۱.   ۲. اشعیا ۴۵: ۲۱

3. Rahab   4. tannim   5. tehōm

و اندام اژدهای (تنیس)[1] را از هم نشکافتی
آیا آب دریا را خشک نکردی،
آبهای مغاک (تهوم) بزرگ
تا از بستر دریا جاده‌ای
برای عبور نجات یافتگان بسازی.(۲)

یهوه سرانجام رقبای خود را در تخیل دینی اسرائیل جذب نموده بود. در تبعید، وسوسه و فریب شرک‌گرایی جاذبهٔ خود را از دست داده بود و دین یهودیت تولد یافته بود. در زمانی که منطقاً انتظار می‌رفت کیش یهوه پرستی رو به نابودی گذارد، او به ابزاری تبدیل گردید که مردم را قادر نمود در شرایط دشوار امید خود را حفظ کنند.

بنابراین، یهوه به تنها خدای واحد تبدیل شده بود. هیچ کوششی برای توجیه ادعای او از لحاظ فلسفی وجود نداشت. همچون همیشه، خداشناسی جدید نه بدان سبب که می‌توانست به گونهٔ عقلی اثبات شود، بلکه به آن دلیل توفیق یافت که در جلوگیری از یأس و ناامیدی و ایجاد روحیهٔ امید تأثیربخش بود. یهودیان که آواره و بی‌وطن شده بودند، دیگر گسست و انقطاعِ کیشِ پرستشِ یهوه را غریب و نگران کننده نمی‌یافتند.

با وجود این، هیچ چیز سهل و ساده‌ای دربارهٔ تصویر اشعیای دوم از خدا وجود نداشت. او همچنان ورای درک ذهن بشری باقی ماند:

زیرا خداوند می‌گوید که افکار من افکار شما نیست،
و طریقهای من طریقهای شما نی.
زیرا چنانکه آسمان از زمین بلندتر است
همچنان طریقهای من از طریقهای شما و
افکار من از افکار شما بلندتر است.(۳)

واقعیت ورای دسترس کلمات و مفاهیم قرار داشت؛ همچنین یهوه همیشه آنچه را که قوم او انتظار داشتند، انجام نخواهد داد. در یک قطعهٔ بسیار جسارت‌آمیز، که

1. tannis

۲ اشعیا ۴۳: ۲، ۱۲ ۳ اشعیا ۵۵: ۸، ۹

امروزه لحن گزیدهٔ خاصی دارد، اشعیای نبی به آینده‌ای چشم می‌دوزد که مصر و آشور نیز، در کنار اسرائیل، قوم یهوه خواهند شد. یهوه خواهد گفت: «زیرا که یهوه صباوت آنها را برکت خواهد گفت قوم من مصر و صنعت دست من آشور و میراث من اسرائیل مبارک باشند.»(۱) او به نماد واقعیت متعال تبدیل شده بود که هرگونه تفسیر تنگ‌نظرانه از برگزیدگی را حقیرانه و ناکافی وانمود می‌ساخت.

هنگامی که کورش پادشاه ایران در ۵۳۹ ق م. امپراطوری بابل را شکست داد، این گونه به‌نظر می‌رسید که انبیا میدان عمل وسیع‌تری یافته‌اند. کورش پرستش خدایان ایرانی را بر اتباع تازهٔ خود تحمیل نکرد، بلکه هنگامی که پیروزمندانه به بابل وارد شد در معبد مردوک به عبادت پرداخت. او همچنین تماثیل و مجسمه‌های خدایانی را که به اقوام تحت سلطهٔ بابل تعلق داشتند به سرزمینهای اصلی آنها بازگرداند. اکنون که جهان به زیستن در امپراطوریهای عظیم بین‌المللی عادت پیدا کرده بود، کورش احتمالاً به تحمیل شیوه‌های کهن تبعید و بیرون راندن اتباع سرزمینهای تحت سلطهٔ خود نیاز نداشت. این مسأله بار سنگین حکومت مرکزی را، در صورتی که اقوام تحت سلطه به پرستش خدایان خود در سرزمینهایشان می‌پرداختند، تخفیف می‌داد. او در سرتاسر امپراطوری خویش تعمیر و تجدید بنای معابد کهن را تشویق نمود و ادعا می‌کرد که خدایان آنها این وظیفه را به عهدهٔ او گذاشته بودند. او مثال بارز تساهل و وسعت نظر نسبت به برخی صورتهای دین شرک بود. در ۵۳۸ کورش فرمانی صادر نمود که به یهودیان اجازه می‌داد به یهودیه بازگردند و معبد خود را از نو بنا کنند. لیکن اکثر آنان ترجیح دادند به یهودیه بازنگردند؛ از این به بعد تنها اقلیتی در ارض موعود زندگی خواهند کرد. کتاب مقدس به ما می‌گوید که ۴۲۳۶۰ یهودی بابل و تل آویو را ترک نمودند و روانه موطن اصلی خود شدند و در نتیجه، آنان یهودیت تازهٔ خود را بر برادران ره گم کردهٔ خود تحمیل کردند که دور از سرزمین پدری باقی مانده بودند.

ما می‌توانیم تشخیص دهیم که این در نوشته‌های سنت کاهنان (P) که بعد از

---

۱. اشعیا ۱۹: ۲۴، ۲۵.

تبعید تألیف و در اسفار گنجانده شدند، به چه معنا بود. این موضوع به تفسیر خاص خود از رویدادها که JوE به توصیف آنها پرداختند، راه برد و دو کتاب تازه، سفر اعداد و سفرلاویان، را به این مجموعه اضافه نمود. همان‌طور که می‌توان انتظار داشت، P نگرشی متعالی و پیچیده نسبت به یهوه داشت. فی‌المثل، او براین باور نبود که کسی بتواند واقعاً خدا را به‌شیوه‌ای که J پیشنهاد کرده بود، ببیند. او که با بسیاری از دیدگاه‌های حزقیال موافق بود، براین باور بود که میان درک انسان از خدا و خود واقعیت تفاوت وجود دارد. در روایت P از حضور موسی برکوه سینا، موسی از یهوه می‌خواهد که خود را به او نشان دهد و او پاسخ می‌دهد: «روی مرا نمی‌توانی دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند.»[۱] در عوض، او باید خود را از هیبت الهی در شکاف صخره‌ای پنهان سازد، آنجا که در یادآوری این رویداد به‌خاطر می‌آورد که تصویری خیره کننده از جلال یهوه هنگام ترک کوه داشته است. P به ارائه مفهومی از خدا پرداخت که در تاریخ اندیشهٔ خدا فوق‌العاده مهم خواهد گردید. مردان و زنان می‌توانند فقط فیض حضور الهی را تجربه کنند که او آن را «جلال یهوه» می‌نامد، یعنی نوعی تجلی حضور و که نباید آن را با خود خدا اشتباه گرفت.[۲] هنگامی که موسی از کوه پایین آمد، این «جلال» در صورت او بازتاب یافته بود و با چنان روشنایی و تلألو تحمل‌ناپذیری می‌درخشید که بنی‌اسرائیل نمی‌توانستند به او نگاه کنند.[۳]

«جلال» یهوه نماد حضور او در زمین بود و بدین معنا بر تفاوت میان تصاویر محدود از خدا که مردان و زنان برای خود ساخته‌اند و تقدس و جلال خود خدا تأکید می‌کرد. ازین‌رو، این نوعی عامل خنثی سازنده برای ماهیت شرک‌آمیز دین اسرائیلی بود. هنگامی که P به داستانهای کهن سفر خروج نگاه می‌کرد، تصور نمی‌کرد که خود یهوه طی آوارگیهای بنی اسرائیل آنها را همراهی کرده بود: این نوعی انسان‌وارانگاری ناشایست خواهد بود. به جای آن، او «جلال» یهوه را نشان می‌دهد که هنگام ملاقات با موسی خیمه را در خود گرفته بود. به همان سان، این

---

۱. سفر خروج ۳۳: ۲۰. ۲. سفر خروج ۳۳: ۱۸. ۳. سفر خروج ۳۴: ۲۹-۳۵.

تنها «حلال» خواهد بود که در معبد مأوا خواهد گزید.(۱)

البته، سهم عمدهٔ P به **اسفار خمسه** موضوع داستان آفرینش در باب نخست سفر آفرینش بود که اقتباسی از انومااِلیش بود. P روایت خود را با آبهای مغاکِ (تهوم) صورت تحریف یافته از تیامت نخستین آغاز نمود که یهوه از درون آن آسمانها و زمین را آفرید، اما هیچ نبرد یا مبارزه‌ای با یم، لوتان و راحاب وجود نداشت. فقط یهوه مسئول خلق همهٔ موجودات بود. هیچ نوع سریان تدریجی جهان واقعیت وجود نداشت؛ در عوض یهوه با نوعی فعل ارادی طبیعی نظم و هماهنگی را پدید آورد. طبعاً P جهان را وجودی الهی، که مانند یهوه از ماده‌ای مشابه ترکیب یافته است، به تصور در نمی‌آورد. درواقع، مفهوم «جدایی» برای خداشناسی P بسیار مهم است: یهوه کیهان را با جدا ساختن شب از روز، آب از زمین خشک و نور از تاریکی مکانی دارای نظم و هماهنگی ساخت. در هر مرحله، یهوه آفرینش را مقدس خواند و آن را «نیک» نامید. برخلاف داستان بابلی، آفرینش انسان نقطهٔ اوج داستان آفرینش بود و نه اندیشهٔ بعدی پس از آفرینش کیهان. مردان و زنان ممکن است درذات الهی شریک نباشند، اما آنها به صورت خداوند آفریده شده‌اند: آنان باید اعمال و وظایف آفرینش‌گرانهٔ او را به انجام رسانند. همان‌طور که در انومااِلیش می‌بینیم، به دنبال شش روز آفرینش، در روز هفتم روز شنبه می‌آمد که روز استراحت بود: در روایت بابلی این روزی بود که مجمع بزرگ برای «تعیین مقدرات» و دادن القاب الهی به مردوک اجتماع کرده بود. در روایت P سبت[۲] در تقابل نمادین با آشوب و آشفتگی نخستین قرار داشت که در روز نخست غلبه یافته بود. لحن تعلیمی و تکرارهای زیاد نشان می‌دهند که داستان آفرینش به روایت P نیز مانند انومااِلیش به منظور تلاوت ادعیه، برای ستایش فعل آفرینش یهوه و بزرگداشت او به عنوان آفریننده و فرمانروای اسرائیل نگارش یافته بود.(۳)

طبیعتاً معبد جدید برای یهودیت به روایت P جنبهٔ محوری داشت. در خاور

---

۱. سفر خروج ۴۰: ۳۴، ۳۵؛ حزقیال ۹: ۳

2. Sabbat

۳. قس ← مزامیر ۷۴ و ۱۰۴.

نزدیک، معبد غالباً نسخهٔ بدل کیهان د نسته می‌شد. ساختن معبد عمل تقلید از خدا[1] بوده ست که به انسانها این توانایی را می‌بخشید که در خلاقیت خود خدایان مشارکت کنند. طی دوران تبعید، بسیاری از یهودیان در داستانهای کهن تابوت عهد تسلی خاطر یافته بودند، معبدی حمل شدنی که در آن خدا «خیمهٔ خود را» همراه با امت خود برپا داشته و در بی‌خانمانی آنها سهیم شده بود. هنگامی که P به توصیف محراب مقدس، یعنی خیمهٔ اجتماع در بیابان پرداخت، از اساطیرکهن الهام گرفت. طرح معماری آن تازه نبود، بلکه نسخه‌ای از نمونهٔ الهی بود: یهوه در کوه سینا دستورات دقیق و بسیار مفصلی به موسی می‌دهد: «محرابی مقدس برای من بسازید تا در میان ایشان ساکن شوم. موافق بر آنچه به‌تو نشان دهم از نمونهٔ مسکن و نمونهٔ جمیع اسبابش همچنین بسازید.»(۲) آشکار است که توصیف طولانی بنای این محراب را نباید به معنای ظاهری آن تفسیر نمود. هیچ‌کس تصور نمی‌کرد که اسرائیلیان باستان واقعاً چنان عبادتگاه پر هزینه‌ای را از طلا، نقره و برنج و به رنگهای لاجورد و ارغوان و قرمز وکتان نازک و پشم بز و پوست قوچ سرخ شده و پوست خز و چوب شطیم و غیر آن ساخته باشند(۳). این بخشهای الحاقی طولانی کاملاً یادآور داستان آفرینش در روایت P است. در هر مرحله‌ای از بنای معبد، موسی مانند یهوه در شش‌روز آفرینش، «بر همهٔ کارها نظارت نمود» و به مردم «دعا کرد». عبادتگاه در نخستین روز از نخستین ماه ساخته شد، بصلئیل[4]، معمار پرستشگاه ملهم از روح خدا (روغ الوهیم)[5] بود که او نیز در باب آفرینش جهان به تأمل پرداخت و هر دو روایت بر اهمیت روز سبت (که روز استراحت است) تأکید می‌کنند.(۶) ساختن معبد همچنین نماد هماهنگی آغازینی بود که قبل از اینکه نوع انسان جهان را ویران سازد، در همه‌جا غالب بود.

در تثنیه سبت برای این منظور درنظر گرفته شده بود که برای همه کس، از جمله

---

1 imitatio dei

۲ سفر خروج ۲۵: ۸، ۹   ۳ سفر خروج ۲۵: ۳-۵.

4. Bezalel   5. ruach elohim

۶ سفر خروج ۳۹: ۳۲، ۴۳؛ ۴۰: ۳۳، ۴۰: ۲، ۱۷؛ ۳۱: ۳، ۱۳

بردگان، امکان روزی جهت استراحت را فراهم سازد و به بنی اسرائیل روز خروج از مصر را یادآوری کند.[1] P به سبت معنای تازه‌ای بخشیده است: این روز به عمل تقلید از خداوند و یادبود آفرینش جهان از سوی او مبدل می‌گردد. یهودیان هنگامی که به انجام مناسک روز سبت می‌پرداختند، در آیینی شرکت می‌جستند که خداوند در آغاز به تنهایی به آن عمل کرده بود. این کوششی نمادین برای زیستن براساس حیات الهی بود. در شرک‌گرایی کهن، هر فعل و عمل بشری، تقلیدی از افعال خدایان بود، لیکن کیش پرستش یهوه شکافی عظیم را میان جهان الهی و جهان انسانی آشکار ساخته بود. اکنون یهودیان ترغیب می‌شوند تا با عمل به تورات (شریعت) موسی به یهوه نزدیک‌تر شوند. سفر تثنیه شماری از قوانین الزام‌آور را برشمرده بود که شامل ده فرمان می‌گردید. طی دوران تبعید و بلافاصله پس از آن، این قوانین به مجموعه‌ای مفصل از تشریع و قانونگذاری تکامل یافته بود که مشتمل بر ۶۱۳ فرمان (میصوا)[2] در اسفار خمسه می‌گردید. این دستورالعمل‌های دقیق برای غیریهودیان دافعهٔ شدیدی دارد و شیوهٔ مدافعه‌گری عهد جدید به صورتی بسیار منفی به ارائهٔ آن پرداخته است. یهودیان آنها را باری سنگین و تحمل‌ناپذیر نمی‌یافتند (آنگونه که مسیحیان گرایش دارند این‌گونه تصور کنند)، بلکه آنها را شیوهٔ نمادین زیستن درحضور خداوند می‌دانستند. در سفر تثنیه پرهیز از خوردن برخی غذاها نشانهٔ شأن و منزلت خاص اسرائیل بوده است.[3] P همچنین آنها را کوششی الهام‌یافته از شعایر آیینی برای سهیم شدن در جدایی و فرق قداست‌آمیز خداوند می‌دانست که شفابخش افتراق دردناک میان انسان و خدا بود. طبیعت بشری هنگامی که بنی‌اسرائیل با تمیز قایل شدن میان شیر و گوشت، پاک از ناپاک و سبت از بقیهٔ روزهای هفته به تقلید از افعال آفرینش‌گرانهٔ خداوند می‌پرداختند، می‌توانست تقدس یابد.

اثر سنت کاهنان یهود همراه با روایتهای J و E و نویسندهٔ تثنیه در اسفار خمسه

---

۱. سفر تثنیه ۵: ۱۲-۱۷.

2. mitzvot (religious duties , commandments)

۳. سفر تثنیه ۱۴: ۱-۲۱.

گنجانده شد. این یادآور این نکته است که هر دین بزرگی شامل شماری از بینشها و لطایف روحانی مستقل است. برخی یهودیان همواره احساس می‌کنند که بیشتر به سوی خدای نویسندهٔ تثنیه کشانده می‌شوند که بنی‌اسرائیل را برگزیده تا به گونه‌ای تردیدناپذیر از گوئیم جدا باشند؛ برخی این را به اساطیر منجی موعود تسری دادند که چشم انتظار روز یهوه در آخرالزمان بودند، آنگاه که او بنی‌اسرائیل را بزرگ خواهد داشت وملل دیگر را خوار خواهد نمود. این روایات اساطیری خدا را موجودی بسیار دوردست تلقی می‌کردند. به‌طور ضمنی پذیرفته شده بود که عصر نبوت به سر آمده است. دیگر تماس مستقیمی با خدا وجود نداشت؛ این نکته تنها در نگرشهای نمادینی حاصل گردید که به شخصیتهای بزرگ گذشتهٔ دوردست نظیر خنوخ[1] و دانیال[2] نسبت داده می‌شد.

یکی از این قهرمانان دوردست، که در بابل به عنوان اسوهٔ صبر و پایداری در تحمل و رنج و آلام مورد ستایش قرار می‌گرفت، ایوب[3] بود. بعد از تبعید، یکی از بازماندگان این افسانهٔ کهن را برای پرسش از مسایل بنیادین دربارهٔ چیستی خداوند و مسئولیت او در رنج و آلام بشریت به‌کار گرفت. در این داستان ایوب توسط خداوند مورد آزمایش قرار گرفته بود؛ چون او رنج و آلام نامستحق خود را با صبر و پایداری تحمل کرده بود، خداوند با استرداد مال و دارایی قبلی او به وی پاداش داده بود. در روایت تازهٔ داستان ایوب، نویسنده این افسانهٔ کهن را به دو بخش تقسیم نمود و ایوب را در حال خشم علیه رفتار خداوند نشان داد. ایوب همراه با سه تسلی دهنده‌اش با جسارت دستورات الهی را مورد پرسش قرار می‌دهد و درگیر بحث و مجادلهٔ عقلانی تندی با او می‌شود. برای نخستین بار در تاریخ دینی یهود، تخیل دینی به تفکر از نوع انتزاعی‌تر آن گرایش نشان داده بود. انبیا ادعا کرده بودند که خداوند به سبب گناهان اسرائیل درد و رنج را برای او روا داشته بود؛ نویسندهٔ ایوب نشان می‌دهد که برخی اسرائیلیان دیگر از پاسخهای سنتی راضی نبودند. ایوب به این دیدگاه حمله می‌کند و از لحاظ عقلی ناکافی بودن آن را آشکار

1. Enoch 2. Daniel 3. Job

می‌سازد، اما خداوند ناگهان تأملات خشمگینانهٔ او را برهم می‌زند. او در رؤیا خود را بر ایوب آشکار می‌سازد و به عجایب و شگفتیهای جهانی که آفریده است، اشاره می‌کند: چگونه موجود خرد و ضعیفی همچون ایوب جرأت نموده و با خدای متعال به بحث و مجادله می‌پردازد: ایوب تسلیم می‌شود، اما خوانندهٔ جدید که در جستجوی یافتن پاسخی منسجم و فلسفی‌تر به مسألهٔ رنج و آلام بشری است، ازین راه حل راضی نخواهد شد. لیکن نویسندهٔ ایوب حق طرح پرسش را انکار نمی‌کند، بلکه اشاره می‌کند که عقل به تنهایی برای پاسخ گفتن به این موضوعات دشوار مجهز نیست. تفکر عقلانی باید جای خود را به وحی و انکشاف مستقیم از سوی خداوند، آنگونه که پیامبران دریافت نمودند بدهد.

یهودیان هنوز شروع به تفکر فلسفی نکرده بودند، لیکن آنان طی قرن چهارم تحت نفوذ عقل‌گرایی یونانی قرار گرفتند. در ۳۳۲ ق.م. اسکندر مقدونی داریوش سوم پادشاه ایران را شکست داد و یونانیان آسیا و آفریقا را به استعمار خود درآوردند. آنان دولت ـ شهرهایی در صور، صیدا، غزه، عمان، تریپولیس[1] و حتی شکیم بنیان نهادند. یهودیان فلسطین و دورهٔ آوارگی در محاصرهٔ فرهنگی یونانی مآب قرار گرفتند که برخی آن را نگران کننده یافتند، اما بعضی دیگر تحت تأثیر جاذبهٔ تئاتر، فلسفه، ورزش و شعر یونانی قرار گرفتند. آنان یونانی آموختند، در ورزشگاه‌ها به تمرین پرداختند و نامهای یونانی بر فرزندان خود نهادند. برخی به عنوان مزدور در صفوف سپاهیان یونانی جنگیدند. آنان حتی به ترجمهٔ کتب مقدسهٔ خود به زبان یونانی پرداختند و روایتی از آنها معروف به **هفتادینه**[2] تألیف نمودند. ازین رو، برخی از یونانیان با خدای اسرائیل آشنایی یافتند و درکنار زئوس و دیونیزوس به پرستش یهوه (یا آنگونه که آنان او را می‌نامیدند، یائو[3]) پرداختند. بعضی جذب کنیسه‌ها یا عبادتگاه‌هایی شدند که یهودیان دورهٔ آوارگی به جای عبادت در معبد ساخته بودند. در آنجا آنان به خواندن کتب مقدس خود می‌پرداختند، دست به نیایش برمی‌داشتند و به خطبه‌ها و مواعظ گوش فرا

---

1. Tripolis 2. *Septuagint* 3. Iao

می‌دادند. کنیسه به چیز دیگری در بقیهٔ جهان دینی کهن شبیه نبود، چون هیچ نوع شعایر یا قربانیهایی وجود نداشت: کنیسه باید شبیه مدارس فلسفه بوده باشد و اگر واعظ یهودی معروفی به شهر می‌آمد بسیاری از مردم به کنیسه هجوم می‌آوردند، همان‌طور که آنان برای شنیدن سخنان فیلسوفان خود در صف می‌ایستادند. برخی از یونانیان حتی به قرائت بخشهای گزیده‌ای از تورات می‌پرداختند و به فرقه‌های لتقطی یهودی می‌پیوستند. طی قرن چهارم قبل از میلاد، نمونه‌های پراکنده‌ای از یهودیان و یونانیان وجود داشتند که یهوه را با یکی از خدایان یونانی یکی می‌کردند.

لیکن اکثر یهودیان خود را ازین مسایل دور نگاه داشتند و میان یهودین و یونانیان در شهرهای یونانی مآب خاور نزدیک تنش و اختلاف گسترش یافت. در جهان کهن، دین مسئله‌ای خصوصی نبود. خدایان برای شهرنشینان فوق‌العاده مهم بودند و باور براین بود که اگر کیش آنها مورد فراموشی قرارگیرد، آنان حمایت خود را پس خواهند گرفت. یهودیانی که ادعا می‌کردند این خدایان وجود ندارند، «ملحد»[1] نامیده می‌شدند و دشمن جامعه بودند. تا قرن دوم قبل از میلاد این خصومت ریشه‌دارگردید: در فلسطین حتی هنگامی که آنتیوخوس اپیفانس[2]، حاکم سلوکی، کوشیده بود اورشلیم را یونانی مآب کند و کیش پرستش زئوس را در معبد معمول گرداند، شورش رخ داده بود. یهودیان شروع به خلق و تولید ادبیات خاص خود کرده بودند که مدعایش این بود که حکمت نتیجهٔ نبوغ یونانی نبود، بلکه حاصل بیم از خداوند بود. ادبیات حکمی نوع کاملاً تثبیت یافته‌ای درخاور نزدیک نبود؛ این نوع ادبیات می‌کوشید، نه از طریق تفکر فلسفی، بلکه با شناخت بهترین شیوهٔ زندگی به کنه معنای حیات ره بَرَد و غالباً جنبهٔ عملی بسیار نیرومندی داشت. نویسندهٔ کتاب امثال[3] که در قرن سوم قبل از میلاد به نگارش کتاب خود مشغول بود، کمی جلوتر رفته و اشاره نمود حکمت[4] نقشه‌ای کلی بود که خداوند

---

1. atheist
2. Antiochus Epiphenes
3. Book of *Proverbs*
4. Wisdom

هنگامی که جهان را آفرید طرح آن را درانداخته بود و به این معنا نخستین مخلوق او بود. این مفهوم، همان‌طور که در فصل چهارم خواهیم دید، برای مسیحیان اولیه بسیار مهم خواهد بود. نویسنده به حکمت شخصیت می‌بخشید تا همچون شخصی مستقل به‌نظر آید:

خداوند (یهوه) مرا مبدأ طریق خود داشت
قبل از اعمال خویش از ازل.
من از ازل برقرار بودم،
از ابتدا، پیش از بودن جهان.
و زمانی که بنیاد زمین را نهاد،
آنگاه نزد او معمار بودم،
روز به روز شادی می‌نمودم،
و همیشه به حضور او اهتزاز می‌کردم،
و اهتزاز من در آبادی زمین وی،
و شادی من با بنی‌آدم می‌بود.(۱)

اما حکمت موجودی زنده نبود، بلکه مشخصاً گفته می‌شود که خدا آن را آفریده است. او مشابه «جلال» خداوند است که نویسندگانِ P به توصیف آن پرداخته‌اند و نشانگر طرح و نقشهٔ خداوند است که موجودات بشری می‌توانند آثار و نشانه‌های آن را در آفرینش و در امور بشری بیابند. نویسنده به تصویر حکمت می‌پردازد که در میان خیابانها در بدر می‌گردد و مردم را به بیم داشتن از خداوند فرا می‌خواند. در قرن دوم قبل از میلاد، عیسی‌بن سیرا،[2] یهودی مؤمنی اهل اورشلیم، تصویر مشابهی از حکمت ارائه می‌کند. او آن را ایستاده در مجمع الهی[3] می‌نمایاند که برایش سرود ستایش سر می‌دهد: او به عنوان کلام الهی از دهان حضرت اعلی بیرون آمده بود که خداوند به وسیلهٔ آن جهان را آفریده بود؛ او در همه جا در آفرینش حضور دارد، اما به طور دایم در میان مردم اسرائیل اقامت گزیده است.(۴)

مانند «جلال» یهوه، شخصیتِ انسانیِ حکمت نمادی از فعل و فعالیت خداوند

۱. امثال ۸، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۱.

2. Jesus ben Sira
3. *Divine Council*
4. *Ben Sirah* 24:3-6.

در جهان بود. یهودیان در حال ترویج چنان تصور تعالی یافته‌ای از خدا بودند که تصور تأثیر و دخالت مستقیم او در امور بشری دشوار بود. آنان مانند P ترجیح می‌دادند میان خدایی که ما می‌توانیم بشناسیم و تجربهٔ ما از خود واقعیت الوهی فرق بگذارند. هنگامی که ما دربارهٔ حکمت الهی می‌خوانیم که خدا را ترک گفته است تا در جستجوی انسانیت در سراسر جهان به حرکت درآید، به یاد نیاوردن الهگان شرک‌نظیر ایشتر، انت و ایزیس دشوار است، زیرا آنان نیز از جهان الوهی برای انجام مأموریتی نجات بخش فرود آمده بودند. ادبیات حکمی در اسکندریه در حدود سال ۵۰ ق.م. لحنی جدلی یافت. در حکمت سلیمان، یکی از یهودیان اسکندریه، جایی که جامعهٔ یهودی مهمی در آن زندگی می‌کردند، به یهودیان هشدار داد در مقابل فرهنگ یونانی ،غواگر و وسوسه‌آمیز پیرامون خود مقاومت کنند و نسبت به سنتهای خودشان وفادار باقی بمانند: این بیم از یهوه است نه فلسفهٔ یونانی که حکمت واقعی آنها را تشکیل می‌دهد. او که به یونانی می‌نوشت، همچنین به حکمت (سوفیا) جنبهٔ بشری بخشید و استدلال نمود که نمی‌توان آن را از خدای یهودی مجزا ساخت:

> [سوفیا] نفحهٔ قدرت الهی است،
> فیضان ناب شکوه و عظمت قادر مطلق،
> ازاین رو هیچ چیز ناپاکی نمی‌تواند بدان راه یابد.
> سوفیا بازتاب روشنایی ازلی،
> آیینهٔ شفاف قدرت فعال خداوند،
> و تصویر خیر مطلق او است.[1]

این قطعه همچنین برای مسیحیان هنگامی که آنان به بحث در شأن و منزلت عیسی پرداختند، فوق‌العاده اهمیت یافت. لیکن نویسندهٔ یهودی به‌سادگی سوفیا را جنبه‌ای از خدای ناشناختنی می‌دید که خود را با توانایی درک و فهم بشری منطبق ساخته است. او خدا است، آنگونه که او خود را بر انسان و درک بشریِ انسانِ خدا آشکار ساخته است؛ واقعیتی که به گونه‌ای رازآمیز متمایز از واقعیت کامل خدا

1 *The Wisdom of Solomon*، 7:25-26.

است که همواره از درک فاهمهٔ ما فراتر خواهد بود.

نویسندهٔ **حکمت سلیمان** حق داشت که تنشی را میان اندیشهٔ یونانی و دین یهودی احساس کند. ما دیده‌ایم که اختلاف مهم و شاید آشتی‌ناپذیری میان خدای ارسطو که به سختی از جهانی که آفریده آگاهی دارد و خدای **کتاب مقدس** که شورمندانه درگیر مسایل بشری است، به چشم می‌خورد. خدای یونانی می‌تواند به وسیلهٔ عقل بشری کشف شود، در حالی که خدای **کتاب مقدس** تنها خود را از طریق وحی به انسان می‌شناساند. شکاف و فاصلهٔ عمیقی یهوه را از جهان جدا می‌ساخت، اما یونانیان براین باور بودند که موهبت عقل آنان را موجودی خداگونه ساخته بود؛ بنابراین، آنان می‌توانستند با سعی و تلاش خود به او دست یابند. با وجود این، هرگاه که یکتاپرستان مفتون فلسفهٔ یونانی می‌شدند، آنان به‌ناگزیر می‌کوشیدند خدای آن را با خدای خود سازگاری و آشتی دهند. این یکی از موضوعات عمدهٔ بررسی ما خواهد بود. یکی از نخستین کسانی که کوشید این کار را انجام دهد فیلسوف برجستهٔ یهودی فیلون اسکندرانی[1] (حدود ۳۰ ق.م - ۳۰ م.) بود. فیلون فیلسوفی افلاطونی بود و به نوبهٔ خود به عنوان فیلسوفی عقل‌گرا از شهرت عظیمی برخوردار بود. او به یونانی زیبایی می‌نوشت و به نظر نمی‌رسد که به عبری سخن می‌گفته است. با وجود این، او یهودی مؤمن و عامل به دستورات و احکام **کتاب مقدس** نیز بود. لیکن باید اشاره نمود که خدای فیلون بسیار متفاوت از یهوه به‌نظر می‌رسد. از یک لحاظ به‌نظر می‌رسد که فیلون از کتابهای تاریخی **کتاب مقدس** ناراضی بود و کوشید آنها را به شیوهٔ تمثیلی بسیار پیچیده‌ای تفسیر کند: باید یادآوری کنیم که ارسطو تاریخ را دانشی غیرفلسفی می‌دانست. خدای او هیچ نوع صفت بشری ندارد: فی‌المثل کاملاً نادرست است که بگوییم او «خشمگین» است. آنچه ما دربارهٔ خدا می‌دانیم واقعیت محض وجود او است. با وجود این، به عنوان یهودی عامل به احکام دین، فیلون واقعاً باور داشت که خداوند خود را بر انبیا آشکار گردانیده است. این امر چگونه امکان‌پذیر بوده است؟

1 Philo of Alexandra

فیلون با قول به تمایزی مهم میان جوهر یا «ذات» (اوسیا)[1] خدا که مطلقاً ادراک‌ناپذیر است و افعال او در جهان که او آنها را «قوا» (دونامه ئیس)[2] یا «نیروها» (انرگه‌ئی یای)[3] می‌نامید، این مشکل را حل نمود. این اساساً با راه حل P و نویسندگان حکمت (سلیمان) مشابه بود. ما هرگز نمی‌توانیم خدا را در ذات خود بشناسیم. فیلون او را وامی‌دارد که از زبان موسی بگوید: «ادراک من چیزی فراتر از توانایی طبیعت بشری است، بله سراسر آسمان و زمین جلوه‌ها و مظاهر وجودی من هستند.»(۴) خداوند برای منطبق ساختن خود با عقل بشری، از طریق «قوا» و «نیروهایش» با ما رابطه برقرار می‌سازد که به‌نظر می‌رسد این قوا معادل صور الهی افلاطون هستند (هرچند فیلون همواره دربارهٔ این موضوع یکسان سخن نمی‌گوید) آنها برترین حقایقی هستند که ذهن بشری می‌تواند درک کند. فیلون آنها را صادر از خداوند می‌داند، تقریباً مانند افلاطون و ارسطو که کیهان را ازلاً صادر از علت اولی[5] می‌دانستند. از میان این قوا دو نیرو به خصوص مهم بودند. فیلون آنها را نیروی جبروت نامید که خداوند را در نظام خلقت منکشف می‌سازد و نیروی آفریننده که از راه آن خداوند خود را در برکات و نعماتی که او به عالم انسانیت ارزانی می‌دارد، نمایان می‌گرداند. هیچ‌یک از این دو نیرو را نباید با «ذات» الهی اشتباه نمود که در رازی نفوذناپذیر پوشیده می‌ماند. آنها ما را قادر می‌گردانند پرتوی گذرا ز واقعیتی را به چنگ آوریم که فراتر از هرچیزی است که ما به تصور در می‌آوریم. گاهی فیلون از وجود ذاتی خداوند که در دو طرف او قوای جبروت و آفرینشگر به شکل تثلیث قرار دارند، سخن می‌گوید. فی‌المثل، هنگامی که او به تفسیر دیدار یهوه با ابراهیم در ممری همراه با دو فرشته می‌پردازد، استدلال می‌کند که این نوع نمایش تمثیلی ذات خداوند ــ آن که هست ــ با دو نیروی برتر است.(۶)

J احتمالاً ازین تصور در شگفت بود و درواقع یهودیان همواره شیوهٔ نگرش فیلون دربارهٔ خدا را تا حدی نامعتبر یافته‌اند. لیکن مسیحیان آثار او را فوق‌العاده

1. ousia (essence)
2. dynameis (powers of God)
3. energeiai (God's activities)
4. *De Specialibus Legibus* I.43.
5. First Cause
6. *God Is Immutabe*, 62; *The Life of Moses,* I,75.

الهام‌بخش خواهند یافت و همان‌طور که خواهیم دید، یونانیان براین تمایز بین «ذات» ناشناختنی خدا و «نیروها» که او را به ما می‌شناسانند، انگشت نهادند. آنان همچنین تحت تأثیر نظریهٔ کلمهٔ الهی[1] او قرار خواهند گرفت. فیلون مانند نویسندگان حکمت سلیمان تصور می‌کرد که خداوند طرح اصلی (لوگوس)[2] آفرینش را آفریده بود که با عالم صور افلاطونی مطابقت داشت. سپس این صور در عالم طبیعی تجسد یافتند. در اینجا نیز سخنان فیلون با یکدیگر متناقض است. گاهی او اشاره می‌کند که کلمه یکی از نیروها است؛ در موارد دیگر به‌نظر می‌رسد که او فکر می‌کند برتر از نیروها و عالی‌ترین مثال خدا است که موجودات بشری می‌توانند به آن دست یابند. لیکن هنگامی که ما به تأمل در باب کلمه می‌پردازیم، معرفتی واقعی از خدا به‌دست نمی‌آوریم. ماورای قلمرو عقل استدلالی به نوعی ادراک شهودی دست می‌یابیم که «عالی‌تر از هر نوع شیوهٔ اندیشیدن و برتر از هر چیزی است که صرفاً متعلق فکر ما است.»[3] این فعل و فعالیتی مشابه مشاهدهٔ (تئوریا) افلاطون بود. فیلون تأکید نمود که ما هرگز به خدا آنگونه که در «ذات» خود هست، دست نمی‌یابیم: برترین حقیقتی که ما می‌توانیم ادراک کنیم این معرفت وجدآمیز است که شناخت خداوند مطلقاً فراتر از درک ذهن بشری است.

این دیدگاه آنگونه که به‌نظر می‌رسد دلسرد کننده نیست. او به توصیف سیر و مشاهده ی پرشور و جذبه‌آمیز در ساحت ذات ناشناختنی پرداخت که او را به رهایی و نیروی آفرینشگر رساند. مانند افلاطون، او روح را محبوس در جهان طبیعی ماده و دور از موطن اصلی خود می‌دید. روح باید به سوی خدا، وطن حقیقی خود صعود کند و هوای نفس و حتی زبان را پشت سر گذارد، زیرا اینها ما را به دنیای فانی مقید و وابسته می‌سازند. سرانجام روح به حالتی وجدآمیز دست می‌یابد که آن را فراتر از محدودیت نفس به واقعیتی کامل‌تر و بزرگ‌تر ارتقا می‌دهد. ما دیده‌ایم که مفهوم خدا اغلب مایهٔ تقویت نیروی تخیل بوده است. انبیا به تأمل دربارهٔ تجربهٔ

1 divine Logos
2. logos (word, master plan)
3 *Abraham*, 121-123.

خود پرداخته و احساس کرده بودند که می‌توان آن را به وجودی نسبت داد که آنان او را خدا می‌نامیدند. فیلون نشان می‌دهد که تأمل و مراقبهٔ عرفانی وجوه مشترک بسیاری با صور دیگر خلاقیت دارد. او می‌گوید زمانهایی وجود داشت که او نومیدانه به کتابهای خود ور می‌رفت و هیچ پیشرفتی حاصل نمی‌کرد، اما گاهی احساس می‌کرد که در تحت تأثیر سیطرهٔ الهی قرار دارد:

> من... ناگهان پر شده بودم، صور و مثل مانند برف فرود می‌آمدند، به‌طوری که من تحت تأثیر سیطرهٔ الهی آکنده از شور و شیفتگی خلسه‌آمیز شده بودم و از هر چیز دیگر، مکان، مردم زمان حال، خودم، آنچه که گفته می‌شد و آنچه که نوشته می‌شد بی‌خبر بودم، زیرا من وضع و حالت، تصاویر، تلذذ از حیات، بصیرتی روشن و وضوح فوق‌العاده متمایز اشیا را آنگونه حاصل نمودم که ممکن است در چشمان انسان در نتیجهٔ روشن‌ترین تجلی پدید آید.(۱)

به زودی برای یهودیان دست یافتن به چنین تألیفی با دنیای یونانی ناممکن خواهد گردید. در سال مرگ فیلون علیه جامعهٔ یهودی در اسکندریه قتل عام وسیعی انجام گرفت و در همه جا از بیم قیام یهودیان ترس و وحشت غالب بود. هنگامی که رومیان در قرن سوم قبل از میلاد امپراطوری خود را در افریقای شمالی و خاور نزدیک مستقر ساختند، خود در برابر فرهنگ یونانی از پای درآمدند، خدایان نیاکان خود را با خدایان یونانی درآمیختند و با شور زایدالوصفی به اخذ و اقتباس فلسفهٔ یونانی پرداختند. لیکن آنان خصومت یونانیان به یهودیان را به ارث نبرده بودند. درواقع، آنان اغلب یهودیان را بر یونانیان ترجیح می‌دادند و آنان را متحدان واقعی خود در شهرهای یونانی می‌دانستند که در آنجا هنوز آثار خصومت نسبت به روم وجود داشت. به یهودیان آزادی دینی کامل داده شد: دین آنان دارای قدمتی بسیار کهن دانسته می‌شد و این احترام آنها را برمی‌انگیخت. روابط و مناسبات آنان با یهودیان و رومیان معمولاً (حتی در فلسطین) خوب بود، آنجاکه تسلط خارجی با سهولت کمتری پذیرفته می‌شد. در قرن نخست میلادی، یهودیت در امپراطوری روم دارای موقعیت بسیار نیرومندی بود. یک دهم کل امپراطوری یهودی بود: در

1. *The Migration of Abraham*, 34-35.

اسکندریهٔ زمان فیلون چهل درصد جمعیت یهودی بودند. مردم در امپراطوری روم در جستجوی یافتن پاسخها و راه‌حلهای دینی تازه‌ای بودند. اندیشه‌های یکتاپرستانه در همه‌جا رواج داشت و خدایان بومی به گونه‌ای فزاینده به عنوان تجلیات محض الوهیتی فراگیر شناخته می‌شدند. رومیان مجذوب خصلت اخلاقی متعالی یهودیت شدند. آنانی که به گونه‌ای درخور فهم از انجام سنت ختنه اکراه داشتند و به تمامی احکام و دستورات عمل می‌کردند، اغلب اعضای افتخاری کنیسه‌ها می‌گردیدند و به «خدا ترس» معروف می‌شدند. عدهٔ آنها رو به افزایش بود. حتی اشاره شده است که یکی از امپراطوران روم که به فلاویوس مشهورند احتمالاً به یهودیت گرویده است، همان‌طور که بعداً کنستانتین به مسیحیت خواهد گروید. لیکن در فلسطین گروهی از متعصبان سیاسی شدیداً با حکومت رومی مخالف بودند. در سال ۶۶ م. آنان شورشی را علیه دولت روم رهبری کردند و به گونه ی باورنکردنی توانستند مدت چهار سال مانع پیشروی سپاهیان روم شوند. مقامات بیم داشتند که این شورش در میان یهودیان دورهٔ پراکندگی گسترش یابد و مجبور شدند با بی‌رحمی آن را سرکوب کنند. در سال ۷۰ م. سپاهیانِ وسپاسین[1]، امپراطور جدید، سرانجام اورشلیم را تسخیر کردند، معبد را به آتش کشیدند و شهر را شهری رومی گردانیدند که الیاکاپیتولانا[2] نامیده می‌شد.

فقدان معبد که مایهٔ الهام و دلگرمی یهودیت جدید بود، اندوهی عظیم به‌شمار می‌رفت، لیکن با نگاهی به گذشته به‌نظر می‌رسد که یهودیان فلسطین که اغلب محافظه‌کارتر از یهودیان یونانی مآب دورهٔ پراکندگی بودند، قبلاً خود را برای رویارویی با فاجعه آماده ساخته بودند. فرقه‌های گوناگون در ارض مقدس مثل قارچ از زمین روییده بودند که به طرق مختلف خود را از معبد اورشلیم جدا ساختند. اسینیان[3] و فرقهٔ قمران[4] براین باور بودند که معبد دچار فساد شده بود. آنان خود را از زندگی اجتماعی کنار کشیده بودند تا در جوامع جداگانه زندگی کنند. نظیر

1. Vespasian
2. Aelia Capitolana
3. Essenes
4. Qumran

جامعه‌ای به شیوهٔ زندگی رهبانی در کنار بحرالمیت. آنان معتقد بودند که در حال ساختن معبدی بودند که ساختهٔ دستان بشری نیست. معبد آنان معبدی روحانی خواهد بود؛ به جای قربانیهای حیوانی کهن، آنان به تهذیب نفس می‌پرداختند و می‌کوشیدند با مراسم تعمید و زندگی جمعی برای گناهان خود طلب عفو و بخشایش کنند. خداوند در انجمن اخوتی مبتنی بر مهر و محبت زندگی خواهد کرد، نه معبدی ساخته از سنگ.

مترقی‌ترین همهٔ یهودیان فلسطین فریسیان[1] بودند که راه حل اسینیان را بیش از حد نخبه‌گرا می‌یافتند. در عهد جدید، فریسیان همچون افرادی دورو و ریاکار و منافقانی بی‌شرم تصویر می‌شوند. این به سبب تحریفات مجادلات قرن اول است فریسیان یهودیانی به شدت متدین بودند. آنان براین باور بودند که همهٔ مردم به اسرائیل فراخوانده شده‌اند تا ملتی مقدس و روحانی باشند. خدا می‌تواند در محقرترین خانه‌ها و نیز در معبد حضور داشته باشد. در نتیجه، آنان مانند طبقهٔ رسمی روحانیت زندگی می‌کردند و قوانین خاص طهارت را که تنها در معبد به کار می‌رفت در خانه‌های خود مراعات می‌کردند. آنان بر خوردن غذای خود در حالتی از طهارت آیینی تأکید داشتند، زیرا معتقد بودند که سفرهٔ غذای هریک از یهودیان مانند محراب خدا در معبداست. آنان حس حضور خداوند در جزئی‌ترین امور روزمره را در خود پرورش می‌دادند. یهودیان اکنون می‌توانستند مستقیماً بدون وساطت طبقهٔ روحانی و آیینهای پیچیده به او تقرب جویند. آنان می‌توانستند با رفتارهای محبت‌آمیز نسبت به همسایگان خود کفارهٔ گناهان خود را بپردازند؛ احسان و نیکوکاری مهم‌ترین فریضه در تورات بود و هنگامی که دو یا سه یهودی باهم به مطالعهٔ تورات می‌پرداختند، خدا در میان آنان حضور داشت. طی نخستین سالهای قرن، دو مکتب رقیب در صحنه ظهور یافتند: یکی به رهبری شمای پیر[2] که سخت‌گیرتر بود و دیگری هیلل پیر[3] که به محبوب‌ترین شخصیت روحانی فریسی تا آن زمان تبدیل گردید. داستانی وجود دارد که بنابر آن یک روز مشرکی به هیلل

1. Pharisees 2. Shammai the Elder 3. Hillel the Elder

نزدیک شده بود و به او گفته بود که اگر استاد بتواند تمامی تورات را در حالی که او بر روی یک پا ایستاده است برای او بخواند، او با کمال میل به یهودیت خواهد گروید. هیلل پاسخ داد: «آنچه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند. این کل پیام تورات است، برو این را بیاموز.»[1]

تا سال مصیبت‌آمیز ۷۰ م.، فریسیان به محبوب‌ترین و مهم‌ترین فرقهٔ یهودیت فلسطین تبدیل شده بودند. آنان پیش از این به مردم خود نشان داده بودند که آنها برای پرستش خدا نیازی به معبد نداشتند، همان‌طور که این داستان معروف نشان می‌دهد:

> یک زمان هنگامی که یوحنان بن زکای[2] از اورشلیم باز می‌گشت، ربی یوشع او را تعقیب نمود و معبد را ویران یافت.
>
> ربی یوشع گفت، «وای بر ما. اینجا محلی است که کفارهٔ شرارتهای اسرائیل پرداخته می‌شد و اکنون به ویرانه تبدیل شده است.»
>
> ربی یوحنان گفت «فرزند من اندوهگین مباش. ما کفارهٔ دیگری داریم که به همین اندازه واقعی و اثربخش است. و می‌دانی آن چیست؟ آن اعمال محبت‌آمیز است، همان‌طور که گفته شده: «زیرا من خواهان مهر و عطوفت هستم و نه قربانی.»[3]

گفته شده است که ربی یوحنان پس از فتح اورشلیم به طور مخفیانه در تابوتی از شهر در حال سوختن بیرون برده شده بود. او با شورش یهودیان مخالفت کرده بود و فکر می‌کرد که یهودیان بدون داشتن حکومتی از آن خود وضع بهتری خواهند داشت. رومیان به او اجازه دادند که جامعهٔ فریسی خودگردانی در یبنه[4]، واقع در غرب اورشلیم بنا کند. جوامع مشابهی در فلسطین و بابل بنیان گذاشته شد که مناسبات نزدیکی با یکدیگر داشتند. این جوامع علما و دانشمندانی معروف به تنائیم[5] از جمله قهرمانان وابسته به روحانیان مانند خود ربی یوحنان، ربی عقیوای عارف و ربی یشمعئیل را در دامن خود پرورش دادند. آنان میشنا[6] را گردآوری کردند، که جمع و تدوین قانون شفهی است که شریعت موسوی را روزآمد می‌کرد. سپس

---

1. *Shabbat*, 31a.
2. Johannan ben Zakkai
3. *Aroth de Rabba Nathan*, 6.
4. Jabneh
5. tannaim (scholars)
6. Mishnah

گروه تازه‌ای از علما، مشهور به آموراتیم[1] به نگارش تفسیری دربارهٔ میشنا اقدام نمودند و رسائلی را پدید آوردند که مجموعاً به تلمود[2] معروف است. در واقع دو تلمود گردآوری شده بود، تلمود اورشلیمی که تا پایان قرن چهارم تکمیل گردید و تلمود بابلی که معتبرتر شناخته می‌شود و تألیف آن تا پایان قرن پنجم اتمام نیافت. این روند در حالی که نسلهای مختلف علما به نوبه خود به نوشتن تفسیر دربارهٔ تلمود و شروح پیشینیان خود می‌پرداختند، ادامه یافت. این تأمل و مداقهٔ حقوقی، آن‌گونه که بیگانگان معمولاً تصور می‌کنند، خشک و بی‌روح نیست. این نوعی تفکر و اندیشه‌ای بی‌انتها در باب کلمهٔ خدا و قدس‌الاقداس جدید است؛ هر لایه‌ای از شرح و تفسیر نمایشگر دیوارها و حیاطهای معبدی تازه بود که حضور خداوند را در میان قوم خود محفوظ نگاه می‌داشت.

یهوه همواره خدایی متعال بوده است که موجودات بشری را از بالا و بیرون هدایت می‌کرده است. ربی‌ها او را به گونه‌ای ژرف در وجود نوع انسان و کوچک‌ترین جزئیات حیات حاضر ساختند. بعد از نابودی معبد و تجربهٔ آزاردهندهٔ تبعیدی دیگر یهودیان به خدایی در میان خود نیاز داشتند. ربی‌ها هیچ نوع نظریهٔ رسمی دربارهٔ خدا ارائه ننمودند. در عوض، آنها او را همچون حضوری تقریباً محسوس تجربه می‌کردند. روحانیت و حس دینی آنان به عنوان صورتی از «عرفان متعارف» توصیف شده است.[3] درکهن‌ترین بخشهای تلمود، خدا در پدیدارهای اسرارآمیز طبیعی تجربه می‌شد. ربی‌ها دربارهٔ روح‌القدس[4] سخن می‌گفتند که به تأمل در باب آفرینش و بنا نمودن محراب مقدس پرداخته و حضور خود را با وزش باد و شعلهٔ آتش‌نشان داده بود. دیگران آن را در طنین صدای زنگ یا صدای شدیدِ کوبیدن در احساس می‌کردند. برای مثال، یک روز ربی یوحنان نشسته بود و دربارهٔ رؤیای حزقیال از ارابه صحبت می‌کرد، هنگامی که آتش از آسمان فرود آمد و فرشتگان در نزدیکی ایستاده بودند: صدایی از آسمان تأیید نمود که ربی مأموریتی

---

1. Amoraim 2. *Talmud*

3. Louis Jacobs, *Faith* (London, 1968), p.7. 4. Holy Spirit

خاص از جانب خداوند داشت.[۱]

حس حضور آنان چنان نیرومند بود که هر نظریهٔ رسمی و عینی کاملاً مناسبت خود را از دست می‌داد. ربی‌ها مکرراً اشاره می‌کردند که در کوه سینا، هریک از اسرائیلیانی که در دامنهٔ کوه ایستاده بودند به شیوه‌ای متفاوت خدا را تجربه کرده بودند. خدا ــ به‌اصطلاح «براساس قدرت فهم هرکس» ــ خود را با هر شخصی وفق می‌داد.[۲] همان‌طور که یکی از ربی‌ها بیان نمود، «خداوند به گونه‌ای درک‌ناپذیر خود را آشکار نمی‌سازد، بلکه مطابق با توانایی درک انسان از او خود را منکشف می‌گرداند.»[۳] این نگرش مهم ربانی متضمن این معنا بود که خداوند نمی‌توانست به زبان واحد توصیف شود، چنان‌که گویی او برای هرکس یکسان بود. او اساساً تجربه‌ای درونی و شخصی بود. هر فرد برای پاسخ گفتن به نیازهای طبیعت خاص خود واقعیت «خداوند» را به شیوه‌های متفاوت تجربه می‌کرد. ربی‌ها تأکید می‌کردند هریک از انبیا به گونه‌ای متفاوت به تجربهٔ خداوند می‌پرداختند، زیرا شخصیت او بر تصور او از قدرت الهی تأثیر گذاشته بود. خواهیم دید که توحیدگرایان دیگر تصور بسیار مشابهی را بسط خواهند داد. تا روزگار ما، اندیشه‌های کلامی دربارهٔ خدا در یهودیت موضوعاتی شخصی هستند و نهاد رسمی به تحمیل آنها نمی‌پردازد.

هر نظریهٔ رسمی سر ذاتی خداوند را محدود خواهد ساخت. ربی‌ها تأکید می‌کردند که او مطلقاً ادراک‌ناپذیر است. حتی موسی نتوانسته به سر وجود خداوند رسوخ کند: پس از تحقیق و جستجوی طولانی، سلیمان نبی اعتراف کرده بود که کوشش برای درک و شناختِ او بیهوده است، زیرا او فراتر از حدود توانایی ذهن بشری است.[۴] یهودیان حتی از اعلام نام او منع می‌شدند و این یادآوری مؤکدی است که هرکوششی برای بیان او ضرورتاً ناکافی بود: نام الهی یهوه نوشته می‌شد و در قرائت و مطالعهٔ کتاب مقدس تلفظ نمی‌شد. ما می‌توانیم به تحسین و ستایش آثار

1. *Leviticus Rabba* 8:2, *sotah* 9b
2. *Exodus Rabba* 34: I, *Hagigah* 13b; *Mekilta to Exodus* 15:3.
3. *Baba Metzia* 59b.
4. *Mishnah Psalm* 25.6; *Psalm* 139: I; *Tanhuma* 3:80.

خداوند در طبیعت بپردازیم، اما همان‌طور که ربی‌حونا[1] گفت، این تنها لمحه‌ای بی‌نهایت خُرد از کل واقعیت به ما ارائه می‌دهد: «انسان نمی‌تواند معنای تندر، گردباد، توفان، نظام آفرینش و ماهیت هستی خود را درک کند، بنابراین او چگونه می‌تواند لاف زند که می‌تواند آثار مشیت شاه شاهان را بفهمد؟»[2] غرض اصلی کل مفهوم خدا ترغیب حس رازآمیز بودن و حیرت حیات بود و نه یافتن راه‌حلهای شسته و رفته. ربی‌ها حتی بنی‌اسرائیل را از حمد و ستایش بیش از حد خداوند در ادعیهٔ خود برحذر می‌داشتند، زیرا کلمات آنان برای توصیف او بسیار ناقص و نارسا بود.[3]

این وجود متعال و ادراک‌ناپذیر چه نسبت و رابطه‌ای با جهان داشت؟ ربی‌ها احساس خود را نسبت به آن به صورت پارادوکس بیان می‌کردند: «خداوند ظرف وجود جهان است، اما جهان ظرف وجود او نیست.»[4] به تعبیر دیگر، خداوند به جهان خلعت هستی پوشید و بر آن احاطه یافت، اما مانند موجودات دیگر در آن زندگی نمی‌کند. در یکی از تصویرهای دیگر مورد علاقه‌شان، آنان معمولاً می‌گفتند که خدا همان‌طور که روح بدن را پر می‌کند، جهان را با وجود خود مملو می‌سازد: خدا در جهان ساری است، اما فراتر از آن نیز هست. همچنین آنان می‌گفتند که خدا مانند کسی است که بر اسب سوار است: سوارکار در حالی‌که بر اسب سوار است، به حیوان وابسته است، اما بر آن تفوق دارد و لگامش در دستان او است. اینها تنها تمثیلات بودند و به‌ناگزیر ناکافی، یعنی تصاویری خیالی از «چیزی» عظیم و تعریف‌ناپذیر که ما در آن زندگی و حرکت می‌کنیم و هستی خود را از او داریم. هنگامی که آنان از حضور خدا بر زمین سخن می‌گفتند، بسان نویسندگان کتاب مقدس مواظب بودند که میان آثار و نشانهای خداوند که او به ما اجازه می‌دهد آنها را مشاهده کنیم و راز الهی عظیم‌تری فرق گذارند که نفوذناپذیر است. آنان به

---

1. Rabbi Huna
2. *Commenting on Job* II:7; *Mishna Psalm* 25:6.

۳. ازین رو ربی یوحنان‌بن نپاحا (Rabbi Yohannah b Nappacha) می‌گوید: «آن‌کس که بیش از حد به ستایش خدا می‌پردازد یا از آن سخن می‌گوید، ریشهٔ او ازین جهان برکنده خواهد شد.»

4. *Genesis Rabba* 68:9.

تصاویر «جلال» (کاود)[1] یهوه و روح‌القدس عشق می‌ورزیدند که همواره یادآوری می‌کردند که خدایی که ما او را تجربه می‌کنیم با ذات واقعیت الهی یکسان نیست.

یکی از مترادفات مورد علاقهٔ آنان برای خدا شخینا[2] بود که ماخوذ از واژهٔ عبری shakan به معنای اقامت گزیدن و یا خیمه زدن است. اکنون که معبد از بین رفته بود، تصویر خداوند که بنی‌اسرائیل را در ایام آوارگی در بیابان بی‌آب و علف همراهی می‌کرد، به دستیافتنی بودن خداوند اشاره داشت. برخی می‌گفتند که شخینا که با قوم خود در زمین ساکن گردید، هنوز در تپهٔ معبد حیات داشت، هرچند معبد به ویرانه تبدیل شده بود. ربی‌های دیگر استدلال می‌کردند که ویرانی معبد شخینا را از اورشلیم رها ساخته بود و او را قادر ساخته بود که در سایر نقاط جهان سکنی گزیند.(۳) مانند «جلال» الهی یا روح‌القدس، شخینا به عنوان نوعی وجود الهی مفارق تصور نمی‌شد، بلکه به مثابهٔ حضور خداوند در زمین به تصور در می‌آمد. ربی‌ها به تاریخ قوم خود در روزگاران پیشین می‌نگریستند و می‌دیدند که شخینا همواره آنها را همراهی کرده بود:

> بیا و ببین که چه اندازه بنی‌اسرائیل نزد خداوند محبوب هستند، زیرا آنان هرکجا که می‌رفتند شخینا آنان را همراهی می‌کرد، همان‌طور که گفته شده «آیا من به روشنی خود را بر خاندان پدرتان هنگامی که آنان در مصر بودند، آشکار نساختم؟» در بابل، شخینا با آنان بود، همان‌طور که گفته شده، «به خاطر شما من به بابل فرستاده شده‌ام.» و هنگامی که در آینده بنی‌اسرائیل رهایی خواهند یافت در آن موقع شخینا با آنان خواهد بود، همان‌طور که گفته شده، «یهوه خدایتان شما را از اسارت خواهد رهانید.» یعنی، خداوند با اسارت شما باز خواهد گشت.(۴)

پیوند بین اسرائیل و خدای آن چنان استوار و نیرومند بود که هنگامی که او آنان را درگذشته نجات داده بود، بنی‌اسرائیل به خداوند می‌گفتند: «تو خودت را نجات داده‌ای.»(۵) به شیوهٔ کاملاً یهودی خودشان، ربی‌ها به رشد و تکامل آن نوع حس از خداوند همسان با نفس فردی می‌پرداختند که هندوها آن را آتمن نامیده بودند.

---

1. Kavod (glory) 2. Shekinah (God's presence)
3. B. Berakoth; *Leviticus Rabba* 4:8, *Yalkut on Psalm* 90: I, *Exodus Rabba*.
4. B. Migillah 29a. 5. *Song of Songs Rabba* 2; *Jerusalem Sukkah* 4.

تصویر شخینا به تبعیدیان کمک نمود که در هر کجا بودند حس حضور خدا را در خود پرورش دهند. ربی‌ها از شخینا که از یک کنیسه در دورهٔ آوارگی به کنیسهٔ دیگر برده می‌شد سخن می‌گفتند؛ دیگران می‌گفتند که شخینا در آستان کنیسه قرار داشت و هر گامی را که یک یهودی هنگام رفتن به عبادتگاه برمی‌داشت متبرک می‌ساخت. شخینا همچنین هنگامی که یهودیان باهم درکنیسه به تلاوت شِمَع می‌پرداختند در آستانهٔ آن قرار داشت.(۱) همچون مسیحیان اولیه، اسرائیلیان از سوی ربی‌های خود ترغیب می‌شدند که به عنوان جامعه‌ای متحد با «جسم و روحی واحد»(۲) به خود نگاه کنند. این جامعه معبدی جدید بود که خدای درون ذات[3] را در درون خود مقدس می‌داشت: ازین رو، هنگامی که آنان به کنیسه وارد می‌شدند و با هماهنگی و همنوایی کامل با «عشق و ایثار، با یک صدا، یک دل و یک لحن» به خواندن شِمَع می‌پرداختند، خدا در میان آنان حاضر بود، اما او از هر نوع فقدان هماهنگی در جامعه تنفر داشت و به آسمان بازگشت، به آنجا که فرشتگان «با یک صدا و یک آهنگ»(۴) سرود ستایش خداوند را سر می‌دادند. اتحاد عالی‌تر خد و اسرائیل تنها هنگامی که اتحاد پایین‌تر اسرائیلی با اسرائیل کامل بود می‌توانست وجود داشته باشد: ربی‌ها پیوسته به آنان می‌گفتند هنگامی که گروهی از یهودیان باهم به مطالعهٔ تورات می‌پرداختند، شخینا در میان آنان می‌نشست.(۵)

در تبعید، یهودیان سختی و مرارت جهان پیرامون را احساس می‌کردند؛ این حس حضور به آنان کمک می‌کرد تا احساس کنند مشمول لطف و رحمت خدایی خیرخواه هستند. هنگامی که آنها تفیلین[6] خود را بر بازوان و پیشانیهای خود می‌بستند، جامه‌های حاشیه‌دار (صیصیت)[7] آیینی می‌پوشیدند و مزوزا[8] را که شامل کلماتی از شِمَع بود بر درهای خود آویزان می‌کردند ــ آنگونه که سفر تثنیه

---

1 *Numbers Rabba* 11:2; *Deuternomy Rabba* 7:2 based on *Proverbs* 8:34.

2. *Mekhulta de Rabbi Simon Exodus* 19:6. cf. *Acts of the Apostles* 4:32.

3. immanent

4. *Song of Songs Rabba* 8:12.

5 *Yalkut on Song of Songs* I:2.

6. Tefillin (phylacteries)

7. tzitzit (Jewish ritual fringes)

8. mezuzah

توصیف نموده ــ نمی‌بایست می‌کوشیدند تا به توضیح این اعمال نامفهوم و عجیب بپردازند. این ارزش آنها را محدود می‌ساخت. در عوض آنان باید اجرایِ این احکام و دستورات (میصوا) را اجازه می‌دادند تا حاکی از آگاهی و محبت فراگیر خداوند باشد؛ «اسرائیل محبوب خداوند است. کتاب مقدس او را با احکام محافظت می‌کند. تفیلین بر روی پیشانی و بازوها، مزوزا بر روی در خانه و حاشیه بر روی جامه‌هایشان.»[۱] آنها عطیهٔ جواهراتی بودند که پادشاهی برای زیباتر کردن همسرش به او می‌داد. این کار آسانی نبود. تلمود نشان می‌دهد که برخی افراد تردید داشتند که در چنین جهان تیره و تاریکی خداوند تفاوت چندانی در زندگی آنها ایجاد کند.[۲] روحانیت و شور دینی ربی‌ها به هنجار اصلی در یهودیت تبدیل گردید، نه تنها در میان کسانی که از اورشلیم گریخته بودند، بلکه همچنین در میان یهودیانی که پیوسته در آوارگی زیسته بودند. این بدان سبب نبود که آن بر مبنای نظر درستی استوار بود: بسیاری از رسوم تورات هیچ نوع معنای منطقی نداشت. دین ربی‌ها پذیرفته شد، زیرا دارای تاثیر عملی بود. بصیرت ژرف ربی‌ها از فرو افتادن پیروان آنها در دام تسلیم و ناامیدی جلوگیری کرده بود.

اما این نوع روحانیت فقط وظیفهٔ مردان بود، زیرا از زنان انتظار نمی‌رفت ــ و بنابراین مجاز نبودند ــ به کسوت ربی‌ها در آیند، به مطالعهٔ تورات بپردازند و یا در کنیسه عبادت کنند. دین خدا مانند اکثر ایدئولوژی‌های این دوره شکل پدر سالارانه به خود می‌گرفت. نقش زن حفظ طهارت دینی در خانه بود. یهودیان از دیر زمانی با جدا ساختن حوزه‌های مختلف جهان آفرینش قداست آن را حفظ کرده بودند و در این حال و هوا مسئولیت حوزهٔ جداگانه‌ای به زنان واگذار شده بود، درست همان‌طور که آنان وظیفه داشتند در آشپزخانه‌های خود شیر را از گوشت جدا نگاه دارند. در عمل، این به آن معنا بود که آنان در موضعی پست‌تر قرار داشتند. اگرچه ربی‌ها تعلیم می‌دادند که خداوند زنان را مقدس ساخته است، به مردان دستور داده

---

1. *Sifre on Deuteronomy* 36

2. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God, The Names and Attributes of God* (Oxford, 1927), pp 171-174.

می‌شد طی دعای صبح خداوند را به سبب اینکه آنان را غیر یهودی، اسیر یا زن نیافریده است، سپاس گویند. با وجود این، ازدواج وظیفه‌ای مقدس دانسته می‌شد و زندگی خانوادگی قداست داشت. ربی‌ها بر تقدس آن در قانون شرع که اغلب مورد بدفهمی قرار گرفته است، تأکید می‌کردند. هنگامی که مقاربت جنسی طی دورهٔ قاعدگی منع گردید، این به آن دلیل نبود که باید زنان را کثیف یا انزجارآور دانست. دورهٔ خودداری از مقاربت برای این در نظر گرفته شده بود که مرد فکر نکند همسرش ملک طلق او است: «از آنجا که مرد ممکن است بیش از حد با همسر خود نزدیکی کند وازین رو به او بی میل شود، تورات می‌گوید که او باید مدت هفت روز (پس از شروع قاعدگی) نیدا (قاعدگی) دور از مقاربت جنسی) باشد، برای اینکه زن به همان اندازهٔ روز ازدواج محبوب او قرار گیرد.[۱] قبل از رفتن به کنیسه در روز عید، به مرد دستور داده می‌شد که مطابق با قانوع شرع استحمام کند، نه بدان سبب که او به نحوی ناپاک بود، بلکه به آن دلیل که خود را برای اجرای مراسم دینی مقدس‌تر سازد. با این تصور است که به زن دستور داده می‌شد پس از دورهٔ قاعدگی استحمام کند تا خود را برای قداست آنچه که بعداً رخ می‌داد، یعنی مقاربت جنسی با شوهر خود آماده گرداند. این تصور که نزدیکی با زن بدین شیوه می‌تواند مقدس باشد، برای مسیحیت مفهومی بیگانه خواهد بود که گاهی موضوع جنسیت و خدا را متقابلاً ناسازگار می‌داند. درست است که بعداً یهودیان اغلب تفسیری منفی ازین دستورات ربانی به عمل آوردند، اما خود ربی‌ها از دین و روحانیتی ماتم‌زا، زهدآمیز و انکارکنندهٔ حیات دفاع نمی‌کردند.

برعکس، آنان تأکید می‌کردند یهودیان وظیفه دارند وسایل رفاه و سعادت خود را فراهم سازند. آنان به دفعات به تصویر روح‌القدس می‌پردازند که شخصیتهایی نظیر یعقوب، داود یا استر را هنگامی که آنها بیمار یا ناشاد بوده‌اند «ترک» یا «به حال خود رها ساخته است،»[۲] گاهی در هنگامی‌که آنان احساس می‌کردند روح آنها را

1. *Niddah* 31b.
2. *Yalkut on 2 Samuel 22;* B. *Yoma* 22b; *Yalkut on Esther* 5:2.

ترک می‌کند از زبان آنها مزمور ۲۲ را نقل می‌کردند: «خدای من، خدای من، چرا مرا ترک کرده‌ای؟» این مسألهٔ جالبی را دربارهٔ فریاد اسرارآمیز عیسی از بالای صلیب، هنگامی که او این کلمات را نقل نمود، مطرح می‌سازد. ربی‌ها تعلیم می‌دادند که خداوند نمی‌خواهد مردان و زنان رنج برند. باید از جسم مراقبت و حرمت آن نگه داشته می‌شد، زیرا جسم صورت خداوند بود. حتی خودداری از لذائذی مانند شراب و آمیزش جنسی می‌تواند گناه‌آمیز باشد، زیرا خداوند آنها را برای لذت و برخورداری انسانها فراهم ساخته بود. نمی‌بایست خداوند را در رنج بردن و زهد و ریاضت یافت. هنگامی که آنان به تأکید از مردم خود می‌خواستند به شیوه‌های عملی «تملک» روح‌القدس رو آورند، به یک معنی از آنان می‌خواستند تصویر خاص خود را از خدا برای خود بیافرینند. آنان تعلیم می‌دادند که آسان نیست بگوییم کار و آفرینش چه موقع آغاز شد و کار و وظیفهٔ انسان خاتمه یافت. انبیا همواره با سهم رساندن از طریق نگرشهای خود به خدا او را مرئی ساخته بودند. اکنون دیده می‌شود که ربی‌ها درگیر انجام وظیفه‌ای شده‌اند که در آن واحد انسانی والهی بود. هنگامی که آنان به بیان شریعتی تازه می‌پرداختند، هم به عنوان شریعت خدا و هم شریعت خود آنها شناخته می‌شد. با افزایش شمار نسخه‌های **تورات** در جهان، آنان حضور او را در جهان گسترش می‌دادند و تأثیر و کارایی آن را بیشتر می‌ساختند. خود آنان به عنوان تجسم **تورات** مورد احترام قرار می‌گرفتند؛ آنان بیشتر به سبب مهارت و تخصص خود در **تورات** «شبیه خدا» بودند تا هرکس دیگر.[1]

این حس حضور خداوند به یهودیان کمک نمود که نوع انسان را موجودی مقدس بدانند. ربی عقیوا تعلیم می‌داد که فرمان «باید همسایه‌ات را همچون خودت دوست بداری» «اصل بزرگ **تورات**»[2] بود. بی حرمتی نسبت به بنی نوع انسان، انکار وجود خود خدا بود که مردان و زنان را به صورت خود آفریده بود. این

---

1. Jacob E.Neusner, "Varieties of Judaism in the Formative Age" in Arthur Green ed., *Jewish Spirituality*, 2 vols. (London 1986, 1988) I, pp. 172-173

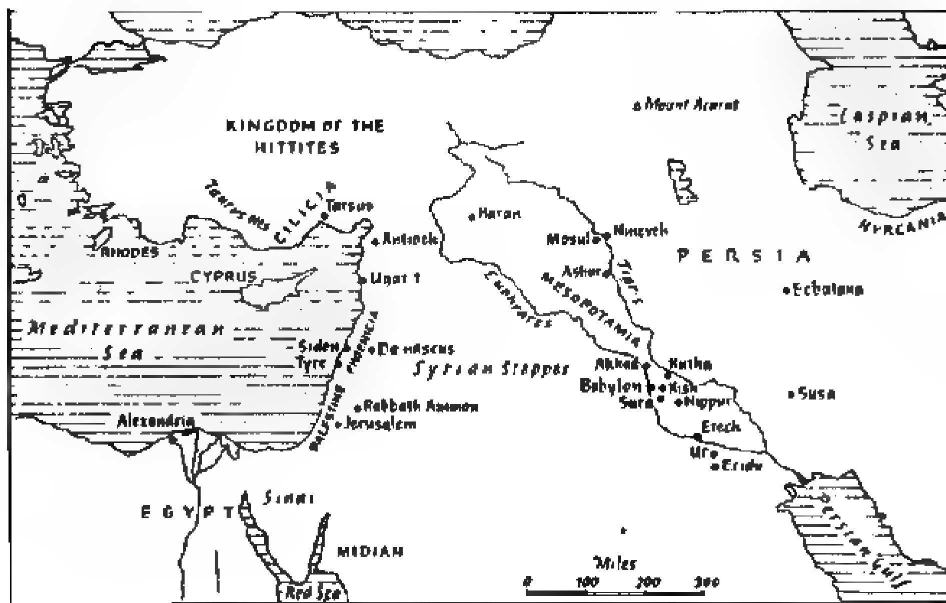
2. The great principle of *Torah*

امر مساوی با الحاد و بی‌خدایی و کوششی کفرآمیز در فراموش کردن خدا بود. ازین رو، قتل نفس بزرگ‌ترین همهٔ جنایات بود، زیرا بی‌حرمتی به مقدسات به‌شمار می‌رفت. **کتاب مقدس** به ما تعلیم می‌دهد که هرکس خون انسان را بریزد، عمل او ین‌طور تعبیر می‌شود که گویی به صورت الهی آسیب رسانده است.(۱) خدمت به انسانی دیگر تقلید از عمل خداوند شناخته می‌شد: این عمل احسان وجود و رحمت خداوند را بازآفرینی می‌کرد. چون همهٔ انسانها به صورت خداوند آفریده شده بودند، همه در نزد او برابر بودند: حتی کاهن بزرگ اگر به همنوعان خود آسیب وارد می‌کرد باید به کیفر می‌رسید، زیرا این مساوی با انکار وجود خداوند بود.(۲) خداوند آدم، انسانی واحد و یگانه را آفریده بود تا به ما تعلیم دهد که هرکس حیات انسان واحدی را نابود سازد، گویی به تمامی جهان آسیب رسانده است، لذا کیفر داده خواهد شد. همچنین نجات دادن حیات کسی به مثابهٔ نجات کل جهان تلقی می‌شد.(۳) این فقط نوعی احساس عالی و ارجمند نبود، بلکه گونه‌ای اصل حقوقی بنیادین بود: فی‌المثل، این به آن معنا بود که نمی‌توان فردی را به خاطر منافع گروهی در طی قتل عام دسته‌جمعی قربانی نمود. تحقیر و بی‌احترامی به هرکسی، حتی یک بره و یا یک برده، یکی از جدی‌ترین بی‌حرمتیها بود، زیرا مساوی با قتل نفس و انکار وهن‌آمیز صورت خداوند به‌شمار می‌رفت.(۴) حق برخورداری از آزادی تخلف‌ناپذیر بود: یافتن اشاره‌ای واحد به حبس افراد در سراسر ادبیات ربانی دشوار است، زیرا تنها خدا است که می‌تواند آزادی انسانی را تحدید کند. انتشار شایعه دربارهٔ کسی به مثابهٔ نفی و انکار وجود خداوند بود.(۵) یهودیان نباید به خدا همچون برادری بزرگ‌تر می‌اندیشیدند که از بالا بر همهٔ اعمال آنها نظارت می‌کند؛ درعوض آنان باید حس حضور خدا را در درون هر انسانی پرورش می‌دادند به‌طوری که مناسبات ما با دیگران به مواجهه‌هایی دارای صبغهٔ تقدس تبدیل گردد.

---

1. *Mekhilta on Exodus* 20:13.
2. *Pirke Aboth* 6:6; *Horayot* 13 a.
3. *Sanhedrin* 4:5.
4. *Baba Metziah* 58b.
5. *Arakin* 15b.

حیوانات در زیستن براساس طبیعت خود هیچ مشکلی ندارند، اما به‌نظر می‌رسد مردان و زنان کاملاً انسان بودن را دشوار می‌یابند. خدای اسرائیل گاهی به‌نظر رسیده بود نامقدس‌ترین و غیر انسانی‌ترین بی‌رحمی و شقاوت را ترغیب می‌کند. لکن در طی قرون یهوه به مفهومی استحاله یافته بود که می‌توانست به افراد کمک کند تا حس رحم و شفقت و احترام را نسبت به همنوعانشان در خود پرورش دهند که همواره یکی از نشانه‌های بارز ادیان دوران محوری بوده است. ایده‌آلهای ربی‌ها به دومین دین از سه دین خدا محور نزدیک بود، که دقیقاً در همان سنت ریشه دارد.



۳ـ خاورمیانهٔ باستان

۳

نوری برای امتها

در همان زمانی که فیلون به شرح و تعلیم یهودیت افلاطونی شدهٔ خود در اسکندریه مشغول بود و هیلل و شمای در اورشلیم سرگرم بحث و مجادله بودند، شخصیتی شفابخش ایمان و فرهمند رسالت خود را در شمال فلسطین آغاز نمود. اطلاعات ما دربارهٔ عیسی بسیار اندک است. نخستین روایت کامل حیات او در **انجیل مرقس** مقدس آمده است که تا قبل از حدود ۷۰ م.، یعنی قریب چهل سال پس از مرگ او نگارش نیافته بود. در این زمان وقایع تاریخی با عناصر اسطوره‌ای درآمیخته بود که معنایی را که عیسی برای پیروان خود به‌دست آورده بود، بیان می‌کرد. این معنایی است که مرقس مقدس مقدم بر هر چیز به جای تصویری مستقیم و درخور اعتماد به خوانندگانش منتقل می‌سازد. مسیحیان اولیه او را همچون موسایی تازه، یشوعی جدید و بنیانگذار اسرائیلی نوبنیاد می‌دیدند. مانند بودا به‌نظر می‌رسید عیسی به موجزترین صورت برخی از عمیق‌ترین آمال بسیاری از معاصران خود را بیان می‌کند و به رؤیاهایی که قرنها فکر و ذهن قوم یهودی را به خود مشغول داشته بود، واقعیت می‌بخشید. طی ایام زندگیش، بسیاری از یهودیان فلسطین باور یافته بودند که او مسیح موعود است: او همچون قهرمانی به اورشلیم وارد شده و به عنوان پسر داود مورد استقبال قرارگرفته بود، اما تنها چند روز بعد با کیفر دردناک مصلوب شدن به‌دست رومیان به قتل رسیده بود. با وجود این، به رغم ننگ و رسوایی مسیحی که مانند جنایتکاری معمولی مرده بود، حواریون او نمی‌توانستند باور کنند

که ایمان آنان به او نادرست بوده است. شایعاتی بر سر زبانها بود که او از گور خود به آسمان برخاسته بود. بعضی می‌گفتند که سه روز پس از مصلوب شدن او گورش خالی یافت شده بود؛ دیگران او را در رؤیه‌های خود می‌دیدند و در یک مورد ۵۰۰ نفر به‌طور همزمان او را دیدند. پیروان و حواریون او براین باور بودند که او به‌زودی برای آغاز نمودن ملکوت نجات‌بخش خداوند باز خواهد گشت و چون چیزی ارتدادآمیز[1] دربارهٔ چنین باوری وجود نداشت، فرقهٔ او به عنوان فرقهٔ یهودی اصیلی توسط شخصیت مهمی همچون ربی گملئیل[2] (غمالائیل) و یکی از بزرگ‌ترین تنائیم (علمای یهود) پذیرفته شد. پیروان او همچون یهودیان کاملاً مؤمن هر روز در معبد عبادت می‌کردند. لیکن سرانجام اسرائیل جدید با الهام از زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی به دینی غیریهودی تبدیل خواهد شد که تصور و نگرش خاص خود را از خدا تکامل خواهد بخشید.

در زمان مرگ عیسی در حدود ۳۰ م. یهودیان یکتاپرستانی پرشور بودند و هیچ کس انتظار نداشت که مسیح شخصیتی الهی باشد: او به‌سادگی نوعی موجود بشری عادی، اگرچه دارای ویژگیهای ممتاز، بود. برخی از ربی‌ها عقیده داشتند که نام و هویت او از ازل برای خداوند شناخته بود. بنابراین، به این معنا می‌توان گفت که مسیح از قبل از آغاز زمان «با خدا» بوده است، به همان معنای نمادینی که شخصیت حکمت الهی در کتاب امثال سلیمان و کتاب جامعه[3] از ازل نزد خداوند وجود داشته‌اند. یهودیان انتظار داشتند که مسیح، شخص تدهین شده، از اخلاف و فرزندان داود نبی باشد که به عنوان پادشاه و رهبر روحانی، نخستین پادشاهی مستقل یهودی را در اورشلیم بنیان گذاشته بود. کتاب مزامیر[4] گاهی داود یا مسیح را «پسر خدا» می‌نامد، اما این صرفاً شیوه‌ای از بیان قرب و نزدیکی او با یهوه است. هیچ‌کس از زمان بازگشت از بابل تصور نکرده بود که یهوه مانند خدایان منفور گوئیم واقعاً پسری داشته است.

---

1. heretical
2. Gamaliel
3. Ecclesiasticus
4. *Psalms*

انجیل مرقس که به عنوان کهن‌ترین انجیل معمولاً درخور اعتمادترین منبع شناخته می‌شود، تصویری از عیسی همچون انسانی کاملاً عادی همراه با خانواده‌ای ارائه می‌کند که شامل خواهران و برادران بود. هیچ فرشته‌ای تولد او را اعلام نکرد یا بر روی اصطبلی که در آن به‌دنیا آمد، آوازی نخواند. او طی طفولیت یا نوجوانی خود هیچ نشان یا علامتی نداشت که به‌نحوی بزرگی او را پیشگویی کند. هنگامی که او به تبلیغ تعالیم خود پرداخت، همشهریهایش در ناصره شگفت زده شدند که فرزند نجار محله به چنین اعجوبه‌ای بدل شده است. مرقس روایت خود را با شروع رسالت عیسی آغاز می‌کند. به‌نظر می‌رسد که او در ابتدا حواری شخصی موسوم به یحیی تعمید دهنده[1] بوده است، زاهدی سالک که احتمالاً از فرقهٔ اسینیان بوده است: یحیی نهادهای مستقر در اورشلیم را به گونه‌ای علاج‌ناپذیر فاسد تشخیص داده بود و خطبه‌هایی بسیار کوبنده و انتقادی ایراد کرده بود. او به الحاح از مردم می‌خواست توبه کنند و با شستشوی خود در رود اردن مناسک تطهیر اسینیان را بپذیرند. لوقا اشاره می‌کند که عیسی و یحیی فی الواقع با یکدیگر نسبت داشتند. عیسی سفری طولانی را از ناصره به یهودیه در پیش گرفته بود تا یحیی او را تعمید کند. همان‌طور که مرقس به ما می‌گوید: «و چون از آب برآمد در ساعت آسمان را شکافته دید و روح را که مانند کبوتری بر وی نازل می‌شود». «و آوازی از آسمان در رسید که تو پسر حبیب من هستی که از تو خشنودم.»[۲] یحیی بی‌درنگ مسیح بودن عیسی را تشخیص داده بود. چیز دیگری که ما دربارهٔ عیسی می‌شنویم این است که او در همهٔ شهرها و روستاهای جلیل شروع به موعظه نموده، اعلام کرد: «ملکوت خدا فرا رسیده است».[۳] حدس و گمان زیادی دربارهٔ ماهیت دقیق مأموریت عیسی مطرح بوده است. به‌نظر می‌رسد شمار بسیار اندکی از سخنان و کلمات واقعی او در اناجیل ثبت شده است و بسیاری از مطالب آنها از

---

1. John the Baptist

۲. مرقس ۱: ۱۸

۳. انجیل مرقس، باب ۱، آیهٔ ۱۵. این جمله اغلب به این صورت ترجمه شده است: «ملکوت خداوند در دسترس است.» اما روایت یونانی از تأکید بیشتری برخوردار است.

تحولات بعدی درکلیساهایی که پل مقدس پس از مرگ او بنیان گذارد، تأثیر پذیرفته است. با وجود این، نشانه‌ها و قرائنی وجود دارد که به ماهیت اساساً یهودی رسالت او اشاره می‌کنند. اشاره شده است که شفا بخشندگان از راه ایمان، شخصیتهای دینی آشنا در جلیل بودند: مانند عیسی، آنان سائلانی بودند که به موعظه می‌پرداختند، بیماران را شفا می‌دادند و ارواح خبیثه را دفع می‌کردند. همچنین مانند عیسی، این انسانهای مقدس اهل جلیل همواره تعداد کثیری از زنان هوادار را به دنبال خود داشتند. دیگران استدلال می‌کنند که عیسی احتمالاً از اعضای فرقهٔ فریسی و به همان مکتبی تعلق داشت که هیلل به آن وابسته بود، درست مانند پل، که ادعا می‌کرد قبل از گرویدنش به مسیحیت فریسی بوده و گفته می‌شد در مجلس درس ربی گملئیل حاضر می‌شده است.[1] مسلماً تعالیم عیسی با عقاید اصلی فریسیان سازگاری داشت، زیرا او نیز براین باور بود که احسان و دستگیری و مهرورزی و شفقت از جملهٔ مهم‌ترین دستورات میصوا بودند. مانند فریسیان او به احکام تورات سخت پایبند بود و گفته می‌شد در قیاس با بسیاری از معاصرانش رعایت سخت‌گیرانه‌تر دستورات تورات را موعظه می‌کرده است.[2] او همچنین روایتی از قانون زرین هیلل را تعلیم می‌داد، هنگامی که او استدلال می‌کرد کل مطالب تورات را می‌توان در اصل زیر خلاصه نمود: آنچه خواهید مردم به شما کنند شما نیز بدیشان همچنان کنید، زیرا این است تورات و صحف انبیا.[3] در انجیل متی، از زبان عیسی سخنان تند و تقریباً بی‌ادبانه‌ای علیه «کاتبان و فریسیان» نقل می‌شود که آنان را همچون منافقانی پست و بی‌ارزش معرفی می‌کند.[4] جدا ازین که این قول تحریفی هجوآمیز از واقعیتهای زمانه و نقض آشکار مفهوم احسان است که تصور براین بود ویژگی اصلی رسالت او را تشکیل می‌دهد، رد و محکومیت شدید فریسیان تقریباً به‌طور مسلم فاقد اعتبار به‌نظر می‌رسد. برای مثال، لوقا تصویری نسبتاً شایسته از فریسیان، هم درانجیل خود و هم دراعمال‌رسولان ارائه

---

1. → · Geza Vermes, *Jesus the Jew* (London, 1973); Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987).

۲. متی ۵: ۱۷-۱۹. ۳. متی ۷: ۱۲. ۴. متی ۲۳.

می‌دهد و اگر فریسیان واقعاً دشمنان قسم خوردهٔ عیسی بودند که برای سپردن او به دست مرگ سخت در تعقیب او بوده‌اند، پل به سختی می‌توانست به پیشینهٔ فریسی خود ببالد. لحن ضد یهودی انجیل متی بازتاب تنش و اختلاف میان یهودیان و مسیحیان طی سالهای هشتاد میلادی است. اناجیل اغلب عیسی را در حالی که مشغول بحث و مجادله با فریسیان است، نشان می‌دهند، اما این بحثها یا دوستانه است یا ممکن است انعکاس اختلاف رأی با مکتب متعصب‌تر شمای باشد.

پس از مرگ عیسی، معاصرانش ادعا نمودند که او شخصیتی الوهی بوده است. این امر بلافاصله اتفاق نیفتاد؛ همان‌طور که خواهیم دید، این آموزه که عیسی خدا در هیأت بشری بوده است تا قرن چهارم صورت قطعی نیافت. تحول باور مسیحی به تجسد فرآیندی تدریجی و پیچیده بود. خود عیسی قطعاً هرگز ادعا نمی‌کرد که خدا است. در هنگام تعمیدش صدایی از آسمان او را پسر خدا نامیده بود، اما این صرفاً در تأیید این نکته بود که او مسیح محبوب بوده است. هیچ‌چیز واقعاً غیرعادی دربارهٔ چنین اعلانی از بالا وجود نداشت: ربی‌ها اغلب آنچه را تجربه می‌کردند که آنان بت قُل[1] («دختر صدا») می‌نامیدند، یعنی صورتی از الهام که جای وحی و انکشاف مستقیم انبیا را گرفته بود.[(2)] ربی یوحنان بن‌زکای چنین صدایی را شنیده بود که مأموریت او را در موقعی که روح‌القدس به صورت آتش بر او و پیروانش ظاهر شده بود، تأیید می‌کرد. خود عیسی عادت داشت خود را «فرزند انسان» بنامد. بحث و مناظرهٔ فراوانی دربارهٔ این عنوان وجود داشته است، اما به‌نظر می‌رسد که عبارت اصلی آرامی (برناش)[3] به‌سادگی بر ضعف و میرندگی شرایط بشری تأکید داشت. اگر این نظر را بپذیریم، به‌نظر می‌رسد عیسی خواسته است تأکید کند که او موجودی ضعیف و ناپایدار بود که روزی رنج برده یا خواهد مرد.

لیکن اناجیل به ما می‌گویند که خداوند به عیسی «قدرتها یا نیروهای الهی» (دوئانیس)[4] داده بود که گرچه او موجودی فانی و میرنده بود، اما او را قادر

---

1. bat gol 2. T. Sof 13:2. 3. bar nasha (Son of Man)
4. duanis (divine powers)

می‌ساخت تا وظایف خداگونهٔ شفابخشی بیماران و بخشایش گناهان را انجام دهد. بنابراین، هنگامی که مردم عیسی را در حال اجرای این وظایف دیدند، آنان تصویری زنده و حیاتبخش در مقابل دیدگان خود داشتند. در یک مورد سه تن از حواریون او ادعا کردند که چندین‌بار به عیان شاهد این امر بوده‌اند. این داستان که در هر سه انجیل متناظر ذکر شده است برای نسلهای بعدی مسیحیان بسیار اهمیت خواهد یافت. این داستان به ما می‌گوید که عیسی، پطرس، جیمز و یوحنا را به فراز کوهی بسیار بلند برده بود که سنتاً با کوه طابور در جلیل یکی دانسته می‌شود. در آنجا او در مقابل چشمان آنها تغییر هیأت داد: «و چهره‌اش چون خورشید درخشنده و جامه‌اش چون نور سفید گردید.»[1] موسی و ایلیا، به ترتیب نمایندهٔ قانون شریعت و انبیا، ناگهان در کنار او ظاهر گردیدند و هرسه با یکدیگر به گفتگو پرداختند. پطرس کاملاً محسور شده بود و با صدای بلند و با اینکه خود نمی‌دانست چه می‌گوید فریاد کشید، که آنان باید به یادبود این مکاشفه سه عبادتگاه بنا کنند. ابری درخشان، مانند ابری که بر کوه سینا فرود آمده بود، قلهٔ کوه را فراگرفت و صدا اعلام نمود: این است پسر حبیب من که از وی خشنودم، او را بشنوید.[2] قرنها بعد، هنگامی که مسیحیان یونانی به تعمق دربارهٔ این رؤیا پرداختند: آنان به این باور دست یافتند که «نیروهای» خداوند از طریق انسانیت تبدیل یافتهٔ عیسی تجلی یافته بود.

آنان همچنین اشاره نمودند که عیسی هرگز ادعا نکرده بود که این «قدرتها یا نیروهای پروردگار» یا (دونامه‌ئیس)[3]، تنها منحصر به او بودند. بارها و بارها، عیسی به پیروان و حواریون خود وعده داده بود که اگر آنان «ایمان» بیاورند آنان نیز ازین «نیروها» برخوردار خواهند شد. البته، منظور او از ایمان پذیرش الهیاتی درست نبود، بلکه پرورش طرز نگرش تسلیم‌آمیز وگشادگی روح نسبت به خدا بود. اگر پیروان و حواریون او بدون پرده‌پوشی نیت خود را با خدا خالص می‌کردند، آنان

---

۱. متی ۱۷. ۲. ۲. متی ۱۷-۵.

3. dynamies

قادر به اجرای هرکاری می‌بودند. مانند ربی‌ها، عیسی براین باور نبود که روح تنها برای گروه برگزیدهٔ ممتاز بود، بلکه به همهٔ انسانهای پاکدل تعلق داشت: برخی قطعات حتی اشاره می‌کنند که (بازهم مانند ربی‌ها) عیسی اعتقاد داشت که حتی گوئیم می‌توانند دریافت‌کنندهٔ روح باشند. اگر حواریون او «ایمان» می‌داشتند، آنان قادر می‌بودند حتی چیزهای بسیار بزرگ‌تر را انجام دهند. نه تنها آنان می‌توانستند گناهان را ببخشایند و ارواح خبیثه را دفع کنند، بلکه می‌توانستند کوهی را به دریا بیفکنند.[1] آنان کشف می‌کردند که حیات شکننده و میرای آنها به وساطت «نیروهای» خداوند تبدیل یافته بود که در جهان ملکوت مسیحیایی حاضر و فعال بودند.

پس از مرگ او، پیروان و حواریون نمی‌توانستند ایمان خود را رها سازند که عیسی به نحوی تصویری از خداوند ارائه نموده بود. از همان اوایل، آنان به پرستش او پرداخته بودند. پل مقدس بر این باور بود که نیروهای خداوند باید در دسترس گوئیم قرار گیرد و به تبلیغ و موعظهٔ پیام انجیل به مردم سرزمینهایی پرداخت که اکنون ترکیه، مقدونیه و یونان شناخته می‌شوند. او بر این اعتقاد بود که غیر یهودیان می‌توانستند به عضویت اسرائیل جدید درآیند، حتی اگر آنان به‌طور کامل به شریعت موسی عمل نمی‌کردند. این نظر گروه حواریون اولیه را که می‌خواستند انحصاراً فرقه‌ای یهودی باقی بمانند، برآشفت و ازین‌رو پس از مجادله‌ای پرشور از پل جدا شدند. لیکن اکثر کسانی که به دست پل به مسیحیت گرویدند یا یهودیان دوره پراکندگی بودند یا افرادی خداترس. ازین رو، اسرائیل جدید عمیقاً یهودی باقی ماند. پل هرگز عیسی را «خدا» ننامید، بلکه او را «پسر خدا» به معنای یهودی آن می‌نامید: او قطعاً براین باور نبود که عیسی تجسد خود خداوند بوده است؛ او صرفاً دارندهٔ «نیروهای» خدا و «روح» بود که فعل خداوند را بر روی زمین متجلی می‌ساخت و این نیروها نباید با ذات دسترس‌ناپذیر الهی یکسان شناخته می‌شدند. شگفت‌آور نیست که در جهان غیر یهودی، مسیحیان جدید همواره قادر نبودند

۱. مرقس ۲: ۲۲-۲۳.

معنای این تمایزات ظریف را درک کنند، به طوری که سرانجام انسانی که همواره بر انسانیت ضعیف و میرای خود تأکید کرده بود به عنوان موجودی الهی شناخته گردید. نظریهٔ تجسد خدا در عیسی همواره انزجار یهودیان را برانگیخته است و بعداً مسلمانان نیز آن را کفرآمیز خواهند یافت. این نظریه‌ای است دشوار که مخاطراتی به همراه دارد؛ مسیحیان اغلب آن را به گونه‌ای مبهم تفسیر کرده‌اند. با وجود این، این نوع ایمان و سرسپردگیِ ناظر به مسألهٔ تجسد تقریباً موضوعی ثابت و همیشگی در تاریخ دین بوده است: ما خواهیم دید که حتی یهودیان و مسلمانان نظریه‌های کلامی مشابهی از آن خود را بسط و تکامل بخشیدند.

می‌توانیم با نگاهی اجمالی به برخی تحولات در هند، در حدود همین زمان، به انگیزهٔ دینی در بطن این خداسازی تکان دهندهٔ عیسی پی ببریم. هم در دین بودایی و هم در آیین هندویی موج گسترده‌ای از عشق و ایثار نسبت به موجودات متعالی، نظیر خود بودا یا خدایان هندویی وجود داشت که به صورت انسانی ظاهر گردیده بودند. این نوع عشق و ایثار شخصی که به بهکتی[1] (عشق و ایثار) معروف است، آنچه را بیان می‌کرد که به‌نظر می‌رسد اشتیاق جاودانه بشری برای دینی انسانی شده است. این نقطهٔ عزیمت کاملاً تازه‌ای بود و با وجود این در هر دو دین، بدون سازش در اولویتهای اساسی به درون دین وارد گردید.

بعد از این که بودا، در پایان قرن ششم قبل از میلاد چشم از جهان فرو بست، مردم طبعاً می‌خواستند یاد او را زنده نگاه دارند. با وجود این، آنان احساس می‌کردند ساختن مجسمهٔ او نامناسب است، زیرا او در نیروانا دیگر به معنای عادی کلمه «وجودنداشت». معهذا عشق و محبت فردی به بودا گسترش یافت و نیاز به تأمل دربارهٔ انسانیت اشراق یافتهٔ او چنان نیرومند گردید که نخستین مجسمه‌های او در قرن نخست قبل از میلاد در گاندهارا[2] در شمال غربی هند و ماتهورا[3] در کنارهٔ رودخانهٔ جومنا[4] ظاهر گردید. قدرت و نیروی الهام‌بخش چنین تصاویری به آنها

---

1. Bhakti (devotion)
2. Gandhara
3. Mathura
4. Jumna River

اهمیت محوری در معنویت بودایی بخشید، هرچند این عشق و ایثار به موجودی بیرون از خود بسیار متفاوت از آن نوع تربیت و انضباط درونی بود که بودا به موعظهٔ آن می‌پرداخت. همهٔ ادیان تغییر می‌کنند و تکامل می‌یابند. اگر تغییر پیدا نکنند به جمود دچار می‌شوند. اکثریت بوداییان بهکتی را فوق‌العاده ارزشمند یافتند و احساس می‌کردند که برخی از حقایق بنیادینی را که در خطر فراموش شدن بودند، به آنان یادآوری می‌کرد. هنگامی که بودا اول بار به اشراق[1] دست یافت، باید به یادآورد که او وسوسه شده بود آن را با کسی در میان نگذارد، اما رحم و شفقت او نسبت به انسانیت مبتلا به رنج و آلام، او را واداشته بود که چهل سال باقیماندهٔ عمر خود را به وعظ و تبلیغ طریقت[2] خود بپردازد. با وجود این، در قرن اول قبل از میلاد، راهبان بودایی که خود را در دیرهایشان محبوس ساخته بودند و می‌کوشیدند به نیروانا دست یابند، به‌نظر می‌رسید که این موضوع را نادیده انگاشته بودند. زندگی رهبانی نیز کمال مطلوبی بس دشوار بود که بسیاری احساس می‌کردند کاملاً ورای طاقت و توانایی آنها است. در قرن نخست میلادی، نوع تازه‌ای از قهرمان بودایی، یعنی بودی سَتْوَه[3] به‌ظهور رسید که از الگوی بودا پیروی می‌کرد و نیروانای خود را به تأخیر انداخته و به خاطر مردم خود را فدا می‌ساخت. او آماده بود به منظور نجات مردم دردمند رنج باززایش را تحمل کند. همان‌طور که پراجنا ـ پارامیتا سوتراها[4] (خطبه‌هایی در باب کمال حکمت) که در پایان قرن نخست قبل از میلاد گردآوری گردید، توضیح می‌دهند:

> بودی سَتوه‌ها نمی‌خواهند که به نیروانای شخصی خود دست یابند. برعکس، آنان جهان دردناک وجود را به‌درستی باز شناخته و با وجود این مشتاق نیل به اشراق کامل هستند، (اما) از وحشت تولد و مرگ به خود نمی‌لرزند. آنان برای خیر و منفعت جهان، به خاطر آسایش مردم دنیا و از راه ترحم و دلسوزی برای جهانیان پای در راه نهاده‌اند. آنان عزم نموده‌اند که «ما ملجأ و پناه جهانیان، استراحتگاه جهان، مایهٔ آسایش مردم دنیا، جزیره‌های عالم، نور و روشنایی

---

1. enlightenment 2. Way 3. Bodhisattva
4. *Prajna-paramita Sutras*

جهان و راهنمای مردم جهان به رستگاری خواهیم بود». (۱)

به علاوه بودی سَتْوَه به سرچشمهٔ بیکران شایستگی و کمال دست یافته بود که به واسطهٔ آن می‌توانست به افرادی که از لحاظ معنوی از موهبت کمتری برخوردارند، کمک کند. شخصی که به سوی بودی ستوه دست نیاز می‌برد، می‌توانست دوباره در یکی از بهشتها در جهان‌شناسی [۲] بودایی تولد یابد که در آنجا شرایط نیل به اشراق آسان‌تر می‌گردید.

متون بودایی تأکید می‌کنند که نباید این اندیشه‌ها و مفاهیم را به گونهٔ ظاهری تفسیر نمود. آنها هیچ ربطی با منطق عددی یا رویدادهای این جهان نداشتند، بلکه صرفاً نمادهای حقیقتی گریزنده و درک‌ناپذیر بودند. در اوایل قرن دوم میلادی، ناگارجونا [۳] فیلسوفی که مکتب خلأرا بنیان گذاشت، از پارادوکس و روشی جدالی برای اثبات ناکافی بودن زبان مفهومی متداول استفاده نمود. او تأکید نمود که حقایق غایی را فقط می‌توان به طور شهودی از طریق شیوه‌های ذهنی تأمل و مراقبه درک نمود. حتی تعالیم بودا مفاهیم و اندیشه‌های قراردادی و ساختهٔ انسان بودند که کنه واقعیتی را که او کوشیده بود به انتقال آنها بپردازد، بیان نمی‌کردند. بوداییانی که این فلسفه را پذیرفتند، باوری را تکامل بخشیدند که براساس آن هر چیزی را که ما تجربه می‌کنیم وهم [۴] و پندار محض است: در غرب، ما اینان را ایده‌آلیست می‌نامیم. مطلق [۵] که جوهر درونی همهٔ اشیا و موجودات است، خلاء یا عدم است که به معنای عادی کلمه هیچ نوع هستی ندارد. یکسان دانستن خلاء و نیروانا طبیعی بود. چون بودایی نظیر گوتمه به نیروانا دست یافته بود، نتیجه گرفته شد که به گونه‌ای بیان‌ناپذیر او با نیروانا یکی شده و با مطلق اتحاد یافته بود. ازین رو، هرکس که می‌کوشید به نیروانا دست یابد در عین حال خواستار یکی شدن با بوداها بود.

درک این موضوع دشوار نیست که بهکتی نسبت به بودا و بودی ستوه‌ها با عشق و محبت مسیحیان به عیسی مشابه بود. بهکتی همچنین ایمان را برای مردمان

1. Astasahasrika 15:293 in Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p. 125.
2. cosmology
3. Nagarjuna
4. illusion
5. Aboslute

بیشتری دسترس‌پذیرتر می‌کرد، تقریباً همان‌طورکه پل خواسته بود یهودیت را برای گوئیم قابل حصول‌تر کند. موج وسیع مشابهی از ایین بهکتی در همین‌زمان در دین هندویی دست بالا یافته بود که در محور آن شخصیت شیوا و ویشنو، دوخدا از مهم‌ترین خدایان ودایی قرار داشت. با وجود این در اینجا نیز عشق و ایثار عوام‌الناس نشان داد که قوی‌تر از ریاضت فلسفی اوپانیشادها است. در نتیجه، هندوها به بسط نوعی تثلیث پرداختند: برهمن، شیوا و ویشنو سه نماد یا جنبه‌هایی از حقیقتی واحد و بیان‌ناپذیر بودند.

گاهی اوقات مفیدتر خواهد بود که به تأمل در باب سر خدا تحت جنبهٔ شیوایی آن، یعنی خدای متناقض‌نمای خیر و شر، باروری و زهد و ریاضت که هم خدای آفریننده و هم خدای ویرانگر بود، پرداخته شود. در افسانه‌های عوام، شیوا نیز یوگی (جوگی) بزرگ بود، ازین‌رو اوهم الهام‌بخش پرستندگان خود برای فرا رفتن از مفاهیم شخص وار الوهیت به وسطت تأمل و مراقبه بود. ویشنو معمولاً مهربان‌تر و بازیگوش‌تر بود. او دوست داشت خود را در تجسدها یا اوتارهای[1] گوناگون به انسان نشان دهد. یکی از شخص‌واره‌های مشهورتر او شخصیت کریشنا[2] بود که در خانواده‌ای شریف زاده شده بود، اما بسان چوپانی پرورش یافت. افسانه‌های عوام داستانهای معاشقهٔ او را با دختران چوپان توصیف می‌نمودند که خدا را همچون دوستدار روح تصویر می‌کردند. با وجود این، هنگامی که ویشنو به آرجونا[3] در هیئت کریشنا در بهگود گیتا ظاهر می‌گردد، این تجربه‌ای خوفناک است:

آری ای خدا، من خدایان
و همهٔ موجودات گوناگون
برهمن، آفرینندهٔ کیهان،
برأریکهٔ نیلوفری خویش
و همهٔ فرزانگان و مارهای آسمان
را در قالب تو می‌بینم.[4]

---

1. avatars (embodiment of divine)
2. Krishna
3. Arjuna
4. *Bhagavad-Gita, Krishna's Counsel in War* (New York, 1986), XI, 14, p.97.

همه چیز به صورتی درجسم و قالب کریشنا حضور دارد: او نه آغازی دارد و نه پایانی، او مکان را از خود پر می‌کند و شامل هر خدای ممکنی است: «خدایان توفان خروشنده، خدایان خورشید، خدایان درخشان و خدایان آیین.[1] او «همچنین روح پایدار و مقاوم انسان» و جوهر درونی انسانیت است.[2] همهٔ موجودات به‌سوی کریشنا می‌شتابند، همان‌گونه که رودخانه‌ها به دریا می‌ریزند و یا پروانه‌ها در شعلهٔ آتش‌سوزان پرواز می‌کنند. هنگامی که آرجونا به این منظرهٔ خوف‌انگیز خیره می‌شود، سخت به خود می‌لرزد و همهٔ اندام او دچار رعشه می‌شود، زیرا به کلی هوش و طاقت خود را از دست داده بود.

بسط و تکامل بهکتی به نیاز ریشه‌دار عموم برای نوعی رابطهٔ شخصی با امر غایی پاسخ می‌داد. با اثبات برهمن به عنوان ذاتی کاملاً متعال، این خطر وجود دارد که آن بیش از حد محدودیت یافته و مانند خدای آسمان کهن از آگاهی انسانی محو شود. تحول کمال مطلوب بودی ستوه در آیین بودایی و اوتارهای ویشنو به‌نظر می‌رسد نمایشگر مرحلهٔ دیگری در تکامل اندیشهٔ دینی است، هنگامی که آدمیان به جد معتقدند که مطلق نمی‌تواند چیزی کمتر از انسان باشد. لیکن این اسطوره‌ها و نظریه‌های نمادین انکار می‌کنند که مطلق می‌تواند فقط در یک تجلی به نمایش درآید: بوداها و بودی ستوه‌های بی‌شماری وجود داشتند و ویشنو اوتارهای متعدد داشت. این اسطوره‌ها همچنین بیانگر نوعی کمال مطلوب برای انسانیت بودند: آنها نوع انسان را موجودی دارای آگاهی و اشراق و شخصیتی خداگونه نشان می‌دادند، آنگونه که او باید می‌بود.

در قرن نخست میلادی، در یهودیت عطش و اشتیاق مشابهی برای حضور الهی وجود داشت. به‌نظر می‌رسید شخص عیسی به این نیاز پاسخ می‌داد. پل مقدس، کهن‌ترین نویسندهٔ مسیحی، آفرینندهٔ دینی که ما اکنون آن را به عنوان مسیحیت می‌شناسیم، براین باور بود که عیسی به مثابه انکشاف اصلی خود خداوند به

1. Ibid., XI: 21,p.100. 2. Ibid., XI: 18,p.100

جهانیان جانشین تورات شده بود.[۱] درک این نکته آسان نیست که دقیقاً منظور او زین مقایسه چه بود. نامه‌ها و رسایل پل پاسخهای موردی به پرسشهای خاص بودند تا روایتی منسجم از الهیاتی کاملاً تدوین یافته. او قطعاً براین باور بود که عیسی، مسیح بوده است: کلمهٔ "Christ" ترجمهٔ Massiach عبری بود، یعنی شخص تدهین یافته[2]. پل همچنین دربارهٔ عیسی طوری سخن می‌گفت که گویی او موجودی غیر از موجود بشر عادی بوده است، هرچند پل به عنوان یک یهودی معتقد نبود که او خدای متجسد[3] بوده است. او مدام برای توصیف تجربهٔ خود از عیسی عبارت «در مسیح» را به‌کار می‌برد: مسیحیان «در مسیح» حیات دارند؛ آنان در مرگ او تعمید یافته‌اند و کلیسا به یک معنا جسم و بدن او را تشکیل می‌دهد.[۴] این حقیقتی نبود که پل به‌طور منطقی به استدلال در باب آن بپردازد. مانند بسیاری یهودیان دیگر، او دیدگاهی بدبینانه نسبت به عقل گرایی یونانی داشت و آن را همچون «حماقتی» محض توصیف می‌کرد.[۵] این تجربهٔ ذهنی و عرفانی بود که او را وا می‌داشت به توصیف عیسی به عنوان هوایی بپردازد که در آن «ما زندگی و حرکت و وجود داریم.»[6] عیسی به اصل و منشأ و تجربهٔ دینی پل تبدیل شده بود: بنابراین، او دربارهٔ عیسی به شیوه‌ای سخن می‌گفت که برخی از معاصرانش ممکن بود دربارهٔ خدا سخن بگویند.

هنگامی که پل به تبیین ایمانی پرداخت که به او رسیده بود، گفت که عیسی رنج برده و «در راه گناهان ما»[۷] مرده بود، و این نشان می‌دهد که در همان مراحل اولیه، حواریون عیسی که از ننگ و رسوایی مرگ او تکان خورده بودند، باگفتن اینکه مرگ او برای خیر و صلاح ما بوده است، به تبیین آن پرداخته بودند. در فصل نهم خواهیم دید که طی قرن هفدهم یهودیان دیگر با تبیین مشابهی برای پایان فضاحت‌آمیز

---

۱. غلاطیان ۱: ۲؛ ۱۴.

2. Anointed One 3. God incarnate

۴. رومیان ۱۲: ۵؛ اول قرنتیان ۴: ۱۵؛ دوم قرنتیان ۲: ۱۷، ۵: ۱۷ ۵. اول قرنتیان ۱: ۲۴.

۶. به نقل از پل در موعظه‌ای که نویسندهٔ اعمال رسولان در باب ۱۷، آیهٔ ۲۸ از زبان پل بیان می‌کند. این نقل قول احتمالاً از اپیماندس (Epimanides) بوده است. ۷. قرنتیان ۱: ۲۴

مسیحی دیگر مواجه خواهند شد. مسیحیان اولیه احساس می‌کردند که عیسی به‌گونه‌ای اسرارآمیز هنوز زنده بود و اینکه «نیروهایی» که او دارای آنها بود، همان‌طورکه او وعده داده بود، اکنون در آنها تجسم یافته بود. ما از طریق رسایل پل می‌دانیم که مسیحیان اولیه تجربه‌هایی غیرعادی داشتند که می‌توانست به ظهور نوع تازه‌ای از انسانیت اشاره کند: برخی شفابخش ایمان شده بودند، برخی به زبانهای آسمانی سخن می‌گفتند و برخی دیگر به نقل سروشهای غیبی می‌پرداختند که الهام‌بخش آنها را خدا می‌دانستند. مراسم عبادی کلیسا پر سر و صدا و دارای جاذبه جادویی بودند و کاملاً با دعای شامگاه مطبوع امروزی در کلیسای محله تفاوت داشت. به‌نظر می‌رسید که مرگ عیسی درواقع به شیوه‌ای منشأ خیر و برکت بوده است: مرگ او موجب پدید آمدن «نوع تازه‌ای از زندگی» و «آفرینشی تازه» شده بود ــ موضوعی ثابت و همیشگی در نامه‌های پل.[۱]

لیکن نظریه‌های مدونی درباب تصلیب به عنوان کفاره برای «گناه نخستین» آدم وجود نداشت: ما خواهیم دید که این بحث الهیاتی تا قرن چهارم مطرح نگشت و تنها در غرب دارای اهمیت بود. پل و سایر نویسندگان عهد جدید هرگز نکوشیدند به تبیین دقیق و روشن رستگاری بپردازند که آنها به تجربهٔ آن پرداخته بودند. با وجود این، مرگ قربانی‌وار مسیح مشابه کمال مطلوب بودی ستوه بود که در این زمان در هند در حال گسترش یافتن بود. درواقع، عیسی مانند بودی ستوه به میانجی میان نوع انسان و مطلق تبدیل شده بود، تنها تفاوت این بود که مسیح تنها میانجی بود و رستگاری موردنظر او مانند رستگاری مطلوب بودی ستوه امیدی تحقق نیافته برای آینده نبود، بلکه عملی انجام شده بود. پل تأکید داشت که قربانی عیسی عملی یگانه و منحصر به فرد بود. هرچند خود او براین باور بود که رنج و آلام و مرگ عیسی به مقولهٔ کاملاً متفاوتی تعلق داشت.[۲] در ینجا خطری بالقوه وجود دارد. بوداهای بی‌شمار و اوتارهای به رستگاری رسیده همه به فرد مؤمن یادآوری

---

۱ رومیان ۶: ۴؛ غلاطیان ۵: ۱۶ ـ ۲۵؛ دوم قرنتیان ۵. ۱۷؛ افسیان ۲. ۲۵.
۲ کلسیان ۱: ۲۴؛ افسیان ۳: ۱، ۱۳؛ ۹. ۳، اول قرنتیان ۱. ۱۳

می‌کردند که واقعیت غایی نمی‌تواند به نحو وافی به یک صورت خاص بیان شود. تجسد یگانهٔ مسیحیت، با این مدلول که کل واقعیت بی‌کران خداوند فقط در یک موجود بشری تجلی یافته بود، می‌تواند بـه نـوع خـام انـدیشانه‌ای از بت‌پـرستی بیانجامد.

عیسی تأکید کرده بود که «نیروهای» خداوند فقط به او تعلق نداشت. پل با این استدلال که عیسی اولین نمونهٔ نوع تازه‌ای از انسانیت بود، بـه بسـط ایـن نگـرش پرداخت. نه تنها او هر چیزی را به انجام رسانده بود که اسرائیل کهن از دست یافتن به آن عاجز مانده بود، بلکه او به آدم جدید و به انسانیت نو تبدیل گشته بود که همه موجودات بشری از جمله گوئیم، باید به نحوی در آن سهیم باشند.(۱) همچنین، این بی‌شباهت به این باور بودایی نیست که چون همهٔ بوداها با مطلق یکی شده بودند، (بنابراین) کمال مطلوب بشری بهره داشتن از طبیعت بودایی [۲] بود.

در نامه‌اش به کلیسای فیلیپی، پل به نقل آن‌چیزی می‌پردازد که عموماً یکی از نخستین سرودهای دینی مسیحی شناخته می‌شود و در آن چند مسألهٔ مهم مطرح می‌گردد. او به تازه گروندگان به مسیحیت می‌گوید که آنان بـاید از هـمان نگـرش ایثارگرانهٔ عیسی برخوردار باشند.

که چون در صورت خدا بود با خدا برابر بودن را غنیمت نشمرد. لیکن خود را خالی کرده صورت غلام را پذیرفت و در شباهت مردمان شده و چون در شکل انسان یـافت شـد خویشتن را فروتن ساخت و تا به موت، بلکه تا به موت صلیب مطیع گردید. از این جهت خدا نیز او را به غایت سرافراز نمود و نامی را که فوق جمیع نامها است بدو بخشید. تا به نام عیسی هر زانویی از آنچه در آسمان و زمین است، خم شود و هر زبانی اقرار کند که عیسی مسیح خداوند است برای تمجید خدای پدر.(۳)

به نظر می‌رسد این سرود مذهبی بازتاب باوری در میان مسیحیان نخستین است که بنابرآن عیسی قبل از انسان شدن درعمل «تخلیهٔ نفس» (کنوسیس) [۴] که به وساطت

---

۱. رومیان ۱: ۱۲ـ ۱۸.

2. Buddhahood

۳. فیلیپان ۲: ۶ - ۱۱.

4. Kenosis (self - emptying ecstasy)

آن، مانند بودی ستوه، تصمیم گرفته بود در رنج و آلام ناشی از شرایط بشری شریک شود، از نوعی وجود قبلی «با خدا» برخوردار بوده است. پل بیش از حد دارای روحیهٔ یهودی بود که مفهوم مسیح را به عنوان وجود الهی ثانی در کنار یهوه بپذیرد که از آغاز ازل وجود داشته است. این سرود نشان می‌دهد که پس از عروج او هنوز متمایز از خد و در مرتبه‌ای پایین‌تر از او قرار دارد. خدایی که او را بالا می‌برد و به او لقب سرور و فرمانروا[1] می‌دهد. او نمی‌تواند این لقب را به خود بدهد، بلکه این عنوان تنها به «جلال خدای پدر» داده می‌شود.

چند سالی بعد، نویسندهٔ **انجیل یوحنا** (نوشته شده در حدود ۱۰۰ م.) به نکتهٔ مشابهی اشاره نمود. او در دیباچه‌اش به توصیف کلمه (لوگوس) پرداخت که «در آغاز نزدیک خدا بود» و عامل و واسطهٔ آفرینش بود. «همه چیز به واسطهٔ او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.»[۲] نویسنده کلمهٔ یونانی لوگوس را به شیوهٔ فیلون به‌کار نمی‌برد: به‌نظر می‌رسد که او با یهودیت فلسطینی بیش از یهودیت یونانی شده موافق بوده است. در ترجمه‌های آرامی متون مقدس عبری مشهور به ترگوم[3] که در همین زمان تألیف می‌شدند، اصطلاح ممرا[4] (کلمه) برای توصیف فعل و تأثیر خداوند در این جهان به‌کار می‌رود. این اصطلاح نقش و کارکرد مشابهی مانند اصطلاحات فنی دیگر نظیر «جلال»، «روح‌القدس» و «شخینا» داشت که بر تمایز میان حضور خداوند در جهان و ذات درک‌ناپذیر خود خداوند تأکید می‌کردند. مانند حکمت الهی، کلمه نماد طرح اولیهٔ خداوند برای آفرینش بود. هنگامی که پل و یوحنا دربارهٔ عیسی چنان سخن می‌گفتند که گویی او از حیات پیشین برخوردار بود، قصد آنان این نبود که او «شخص» الهی دوم در معنای تثلیثی بعدی آن بوده است. منظور آنها این بود که عیسی از انحای زمانی و فردی هستی فراتر رفته بود. چون «قدرت» و «حکمت» که او نمایشگر آنها بود، فعالیتهای افعالی بودند که از ذات خداوند ناشی می‌شد، او به یک معنا «آنچه را که در آغاز وجود

---

1. Kyrios (lord)

۲. یوحنا ۱: ۳

3. *targums*

4. Memra

داشت» به نمایش می‌گذاشت.(۱)

این اندیشه‌ها و مفاهیم در بافتی دقیقاً یهودی درخور فهم بودند، هرچند بعداً مسیحیانی با پیشینهٔ یونانی آنها را به شیوه‌ای متفاوت تفسیر خواهند نمود. در اعمال رسولان که احتمالاً در سال ۱۰۰ م. نوشته شد، می‌توان احساس نمود که مسیحیان اولیه هنوز تصوری کاملاً یهودی از خدا داشتند. در عید پنجاهه[2]، هنگامی که صدها یهودی از میان همهٔ یهودیان در دورهٔ پراکندگی اجتمع کرده بودند تا موهبت نزول تورات بر کوه سینا را جشن بگیرند، روح‌القدس بر همراهان عیسی فرود آمده بود. آنان «ناگاه آوازی چون صدای وزیدن باد شدید از آسمان... و چیزی که مثل زبانه‌های آتش بدیشان ظاهر گشته، بر هریک از ایشان قرار گرفت»(۳) شنیدند. روح‌القدس خود را بر این مسیحیان یهودی اولیه متجلی ساخت، همان‌طور که بر معاصران آنها، تنائیم[4]، متجلی ساخته بود. بی‌درنگ حواریون بیرون دویدند و به مردم یهود و خداترسان از «پارتیان و مادیان و علامیان و ساکنان جزیره و یهودیه و کپدوکیا و پنطس و آسیا و فریگیه و بمفلیه و مصر و نواحی لیبیا که متصل به قیروان است»(۵) موعظه نمودند. در کمال حیرت، هرکسی می‌شنید که حواریون به زبان خود آنان سخن می‌گفت. هنگامی که پطرس برخاست تا با جمعیت سخن گوید، اواین پدیده را اوج کمال یهودیت معرفی نمود. انبیا روزی را پیش‌بینی کرده بودند که خداوند روح خود را بر نوع بشر فرو خواهد فرستاد، به‌طوری که حتی زنان و بردگان رؤیاهایی خواهند داشت و خوابهایی خواهند دید.(۶) این روز سر آغاز ملکوت مسیحیانه خواهد بود، هنگامی که خدا با بندگان خود در روی زمین خواهد زیست. پطرس ادعا نمی‌کرد که عیسی ناصری خدا بود. او «انسانی بود که نزد شما از جانب خدا مبرهن گشت به قوات و عجایب و آیاتی که خدا در میان شما از او

---

۱. یوحنا ۱: ۱.

2. feast of Pentecost

۳. اعمال رسولان ۲: ۲.

4. tannaim

۵. همان ۲: ۹ و ۱۰ ۶. یوئیل ۳: ۱ـ۵.

صادر گردانید، چنانکه خود می‌دانید». پس از مرگ مظلومانه‌اش، خداوند او را به حیات بازگردانده بود و «در دست راست خداوند» به مقام بسیار والایی دست یافته بود. انبیا و نویسندگان مزامیر همهٔ این رویدادها را پیش‌بینی کرده بودند، ازین رو «کل خاندان اسرائیل» می‌توانستند مطمئن باشند که عیسی همان مسیحی بود که دیر زمانی انتظار او را داشتند.[1] به‌نظر می‌رسد این سخن پیام و بشارت (کروگما)[2] نخستین مسیحیان بوده است.

در پایان قرن چهارم، مسیحیت دقیقاً در مناطقی که نویسندهٔ اعمال رسولان در بالا از آنها نام برد، نیرومند گردیده بود و در میان کنیسه‌های یهودی در دوران آوارگی ریشه دوانده که شمار کثیری از خداترسان یا نودینان را جذب کرده بود. به‌نظر می‌رسید یهودیت اصلاح یافتهٔ پل به بسیاری از معضلات آنها پاسخ می‌داد. آنان همچنین «به زبانهای مختلف سخن می‌گفتند» و فاقد صدایی متحد و موضعی روشن بودند. سیاری از یهودیان دورهٔ آوارگی معبد اورشلیم را که به خون حیوانات آغشته بود، نهادی ابتدایی و وحشیانه می‌دانستند. اعمال رسولان این دیدگاه را در داستان استیفان، یهودی یونانی مآبی که به فرقهٔ عیسی گرویده بود و به اتهام ارتداد توسط سنهدرین[3]، شورای حاکم یهودی، سنگسار گردید، حفظ کرده است. در آخرین سخنان پراحساسش، استیفان ادعا کرده بود که معبد توهینی به ذات خداوند بود: «ولیکن حضرت اعلی در خانه‌های مصنوع دستها ساکن نمی‌شود.»(۴) برخی یهودیان دورهٔ آوارگی یهودیت تلمودی را پذیرفتند که ربی‌ها پس از نابودی معبد آن را کامل کرده بودند. یهودیان دیگر به این نتیجه رسیدند که مسیحیت به بعضی از پرسشهای دیگر آنان دربارهٔ شأن و منزلت تورات و رسالت جهانی یهودیت پاسخ می‌داد. البته این به خصوص برای خداترسان جذاب بود که می‌توانستند بدون تحمل بار سنگین همهٔ ۶۱۳ فرمان (میصوا) به عضویت کامل اسرائیل جدید درآیند.

---

۱. اعمال رسولان ۲: ۲۲-۳۶

2. kerygma (message, Teaching)

3. Sanhedrin

4. Ibid., 7:48

طی قرن نخست، مسیحیان به اندیشیدن دربارهٔ خداوند ادامه دادند و مانند یهودیان به عبادت او می‌پرداختند؛ آنان مثل ربی‌ها استدلال می‌کردند و کلیساهای آنان شبیه کنیسه‌های یهودی بود. برخی مشاجرات تندو خصومت‌آمیز در دههٔ ۸۰ م. هنگامی که مسیحیان به سبب امتناع از عمل به دستورات تورات از کنیسه‌ها بیرون رانده شدند، وجود داشت. ما پیشتر دیدیم که یهودیت بسیاری از نودینان را در دهه‌های نخست قرن اول جذب کرده بود، اما بعد از سال ۷۰ م. هنگامی که یهودیان با امپراطوری روم درگیر شدند، موقعیت آنها رو به تضعیف گذاشت. روآوردن خداترسان به مسیحیت، یهودیان را نسبت به نودینان مظنون گرداند و آنان دیگر به تبلیغ دینی علاقه‌مند نبودند. مشرکانی که قبلاً به یهودیت جذب می‌شدند، اکنون به مسیحیت روی می‌آوردند، اما اینان اکثراً از بردگان و اعضای طبقات پایین‌تر بودند. تا پایان قرن دوم مشرکان طبقات بالا و بسیار فرهیخته مسیحی نشده بودند و قادر نبودند که مبانی دین جدید را برای جهان شرک توضیح دهند که با سوءظن به آن نگاه می‌کرد.

در امپراطوری روم، مسیحیت در آغاز شاخه‌ای از یهودیت شناخته می‌شد، اما هنگامی که مسیحیان روشن ساختند که آنان دیگر عضو کنیسه نیستند، به عنوان پیروان دینی متحجر که با جداشدن از ایمان اولیه مرتکب گناه کبیره بی‌دینی شده بودند با تحقیر به آنها نگاه می‌شد. روحیهٔ رومی به‌شدت محافظه‌کارانه بود و بر اقتدار خانوادهٔ پدری و راه و رسم نیاکان ارزش می‌گذاشت. «پیشرفت» و ترقی بازگشت به عصری طلایی دانسته می‌شد، نه گامی جسورانه به سوی آینده. گسست آگاهانه با گذشته، آنگونه که درجامعهٔ خود ما معمول است، عملی بالقوه خلاقانه تلقی نمی‌شد که موجب تحول و دگرگونی می‌شود. ابداع و نوآوری خطرناک ومخرب شناخته می‌شد. رومیان فوق‌العاده به جنبشهای توده‌ای سوءظن داشتند و مراقب بودند شهروندان خود را از خطر «حقه‌بازی» دینی دورنگاه دارند. لیکن روحیهٔ بی‌قراری و نگرانی در امپراطوری موج می‌زد. تجربهٔ زیستن در یک امپراطوری عظیم جهانی خدایان کهن راکوچک و ناکافی به‌نظر می‌رساند؛ مردم از

فرهنگهایی آگاهی یافته بودند که بیگانه و نگران کننده بودند. آنان در انتظار راه‌حلهای روحانی تازه به‌سر می‌بردند. ادیان و آیینهای شرقی به داخل اروپا راه می‌یافتند: خدایانی مانند ایزیس و سیمِل[1] درکنار خدایان سنتی روم، یعنی حافظان دولت مورد پرستش قرار می‌گرفتند. طی قرن اول میلادی، ادیانِ سری تازه به نودینان خود وعدهٔ رستگاری و آنچه را می‌دادند که ادعا می‌شد معرفت باطنی نسبت به جهان آینده است، اما هیچ یک از این شور و شوقهای دینی تازه نظام کهن را تهدید نمی‌کرد. خدایان شرقی خواستار تغییر عقیدهٔ بنیادین و کنار گذاشتن آداب و شعایر مألوف نبودند، بلکه مانند قدیسنی جدید بودند که نگرشی نو و تازه و احساس زیستن درجهانی وسیع‌تر را ارائه می‌کردند. افراد می‌توانستند در صورت تمایل به آیینهای سری متعدد بپیوندند: در صورتی که ادیان سری خدایان کهن را به مخاطره نمی‌انداختند و از حد خود تجاوز نمی‌کردند، مردم آنها را تحمل می‌کردند و در نظام مستقر جذب می‌شدند.

هیچ‌کس انتظار نداشت که دین نوعی تحدی باشد یا پاسخی را به معنای زندگی فراهم سازد. مردم برای آن نوع روشن‌نگری به فلسفه روی می‌آوردند. در اواخر عهد کهن امپراطوری روم، مردم برای طلب کمک در طی یک بحران، به منظور به‌دست آوردن حمایت الهی برای دولت و تجربهٔ حس شفابخش پیوستگی با گذشته به پرستش خدایان می‌پرداختند. دین، مسئله‌ای مربوط به کیش و آیین بود تا اندیشه‌ها و عقاید، و ریشه در احساس و عاطفه داشت، نه در ایدئولوژی یا نظریه‌ای که آگاهانه پذیرفته شده باشد. این امروزه نگرشی ناآشنا نیست: بسیاری از مردم که در مراسم دینی در جامعهٔ ما حضور به هم می‌رسانند، به الهیات علاقه‌مند نیستند. چیزی را که خیلی عریب و ناآشنا باشد نمی‌خواهند و از مفهوم تغییر و تحول بیزارند. آنان می‌بینند که آداب و مناسک تثبیت یافته، پیوند آنها با سنت را تأمین می‌سازد و به آنها احساس امنیت می‌بخشد. آنان انتظار اندیشه‌های درخشان از منبرهای وعظ و خطابه را ندارند و از تغییر و دگرگونی در مراسم عبادی کلیسا نگران

---

1. Semele

می‌شوند. تقریباً به همان سان، بسیاری از مشرکان عهد کهن متأخر دوست داشتند به پرستش خدایان اجدادی بپردازند، همان‌طور که نسلهای گذشتهٔ قبل از آنها به عبادت این خدایان پرداخته بودند. شعایر کهن به آنها حس هویت می‌بخشید، به بزرگداشت سنن بومی کمک می‌کرد و این اطمینان را به آنها می‌داد که امور همان‌گونه که بودند، تداوم خواهند یافت. تمدن دستاوردی شکننده به‌نظر می‌رسید و نباید بی‌جهت با بی‌حرمتی به خدایان که بقای آن را تضمین خواهند کرد، مورد تهدید قرار گیرد. اگر کیش و آیینی تازه ایمان پدران آنها را الغاء می‌کرد، آنان به گونه‌ای مبهم احساس تهدید می‌کردند. بنابراین، مسیحیت دارای بدترین جنبه‌های هر دو جهان بود. مسیحیت فاقد قدمت احترام‌انگیز یهودیت بود و هیچ‌یک از شعایر جذاب آیینهای شرک را نداشت که هرکس می‌توانست آنها را ببیند و معنایشان را درک کند. مسیحیت همچنین تهدیدی بالقوه بود، زیرا مسیحیان تأکید می‌کردند که خدای آنها تنها خدا بود و می‌گفتند که همهٔ خدایان دیگر اوهام و ساخته‌های ذهن انسان بودند. مسیحیت از دیدگاه زندگینامه‌نویس رومی گایوس سوتونیوس[1] (۷۰ـ۱۶۰) جنبشی عقل‌گریز و غیرعادی یا خرافه‌ای تازه و نامعقول بود که دقیقاً به سبب آنکه «تازه» بود «غیرعادی» شناخته می‌شد.[(2)]

مشرکان با فرهنگ برای تشحیذ اذهان به فلسفه نگاه می‌کردند نه به دین. قدیسین و شخصیتهای برجستهٔ آنها، فیلسوفان عهد کهن نظیر افلاطون و فیثاغورس، اپیکتتوس[3] بودند و حتی آنها را «فرزندان خدا» می‌دانستند: فی‌المثل، باور بر این بود که افلاطون پسر آپولو بوده است. فیلسوفان احترامی خونسردانه برای دین قایل بودند، اما آن را اساساً متفاوت از حرفهٔ خود می‌دانستند. آنان دانشمندانی پیر و پاتال در برجهای عاج خود نبودند، بلکه انسانهایی صاحب رسالت بودند که اشتیاق داشتند ارواح معاصرانشان را با جذب آنها به راه و

---

1 Gaius Suetonius

۲. به نقل ر.
A.D Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933), p.207.

3. Epictetus

روشهای مکتب خاص خود نجات دهند. فلسفهٔ سقراط و افلاطون صبغهٔ «دینی» داشت و هر دو به این نتیجه رسیده بودند که مطالعات علمی و مابعدالطبیعی آنها تصور شکوه وعظمت عالم را به آنان الهام بخشیده بود. بنابراین، در قرن اول میلادی انسانهای هوشمند و صاحب‌فکر برای توجیه معنای زندگی، برای نوعی ایدئولوژی الهام‌بخش و انگیزهٔ اخلاقی به آنان روی می‌آوردند. مسیحیت ایینی ساده و ابتدایی به‌نظر می‌رسید. خدای مسیحی خدایی خشن و بتدایی به‌نظر می‌رسید که به‌گونه‌ای نامعقول در امور بشری دخالت می‌کرد؛ او هیچ وجه مشترکی با خدای دوردست و تغییرناپذیر فیلسوفی مانند ارسطو نداشت. عقیده به اینکه انسانهایی با قابلیت و استعداد افلاطون یا اسکندر کبیر فرزندان خدا بوده‌اند یک چیز بود، اما فردی یهودی که به مرگی شرم‌آور در گوشهٔ دورافتاده‌ای از امپراطوری روم مرده بود، موضوع کاملاً دیگری بود.

فلسفهٔ افلاطونی یکی از رایج‌ترین فلسفه‌ها در دورهٔ متأخر عهد کهن بود. فیلسوفان نو افلاطونی جدید قرن اول و دوم میلادی مجذوب افلاطون به عنوان متفکر اخلاقی و سیاسی نبودند، بلکه مفتون افلاطون عارف بودند. تعالیم او به فیلسوف کمک می‌کرد که با رها ساختن روح خود از زندان تن، خویشتن حقیقی خود را بشناسد و او را قادر می‌ساخت به عالم الوهی صعود کند. فلسفهٔ افلاطونی نظامی اصیل و شکوهمند بود که جهان‌شناسی را به عنوان تصویری از تداوم و هماهنگی به‌کار می‌برد. واحد به ذات خود در مشاهده و تأمل ازلی در ورای دَثور زمان و تغییر در نقطهٔ اوج زنجیرهٔ بزرگ وجود قرار داشت. همهٔ عالم هستی به عنوان نتیجهٔ ضروری وجود محض واحد از او سریان می یافتند: صور ازلی[1] از واحد فیضان یافته بودند و به نوبهٔ خود به خورشید، ستارگان و ماه، هریک در سپهر خاص خود، حیات بخشیده بودند. سرانجام خدایان که اکنون فرشتگان یاری رسان واحد شناخته می‌شوند، دامنهٔ نفوذ الهی را به عالم مادون قمر انسانها منتقل ساختند. پیرو فلسفهٔ فلاطون، به داستانهای ساده و ابتدایی خدایی که ناگهان تصمیم گرفت جهان

1. eternal forms

را بیافریند یا سلسله مراتب تثبیت شده را نادیده بگیرد تا مستقیماً با گروه کوچکی از موجودات بشری ارتباط برقرار کند، نیازی نداشت. او به هیچ نوع رستگاری عجیب و غریب به وساطت مسیح مصلوب احتیاج نداشت. چون او شبیه خدا بود که به همهٔ موجودات حیات بخشیده بود، فیلسوف می‌توانست از طریق سعی و مجاهدهٔ شخصی به شیوه‌های قانونمند به عالم الهی راه یابد.

مسیحیان چگونه می‌توانستند ایمان خود را برای عالم شرک تبیین کنند؟ به‌نظر می‌رسید مسیحیت بین انتخاب دو شق دشوار ناکام مانده و به معنای رومی نه مانند دین به نظر می‌آمد و نه فلسفه. به‌علاوه، مسیحیان صورت‌بندی «باورهای» خود را دشوار می‌یافتند و احتمالاً از ابداع نوعی نظام متمایز اندیشه آگاهی نداشته‌اند. ازین لحاظ آنان شبیه همسایگان مشرک خود بودند. دین آنان هیچ نوع «الهیات» روشن و منسجمی نداشت و می‌توان به‌درستی آن را به عنوان نگرشی دقیقاً طراحی شدهٔ معطوف به تعهد توصیف نمود. هنگامی که آنان به شرح «اصول ایمانی»[1] خود می‌پرداختند، درواقع موافقت خود را با مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها[2] بیان نمی‌کردند. واژهٔ credere، فی‌المثل، به‌نظر می‌رسد که مشتق از cordar به معنای دل دادن است. وقتی که آنها می‌گفتند "credo" (یا به یونانی pisteuo)، این به‌شیوه نگرشی احساسی دلالت داشت تا دیدگاهی عقلی و فلسفی. ازین رو تئودور[3]، اسقف موپسوئستیا[4] در کیلیکیه (کیلیکیا)[5] از ۳۹۲ تا ۴۲۸ به نوکیشان خود توضیح می‌داد:

> هنگامی که شما می‌گویید در مقابل خدا «خود را متعهد می‌سازیم» شما نشان می‌دهید که با عزمی استوار با او باقی خواهید ماند و هرگز از او جدا نخواهید شد و بودن با او و زیستن با او را با ارزش‌تر از هر چیز دیگری خواهید دانست و به‌گونه‌ای رفتار می‌کنید که با احکام و دستورات او هماهنگی داشته باشد.(۶)

بعداً مسیحیان نیاز خواهند داشت تبیینی نظری‌تر از ایمان خود ارائه دهند و شور و

1. creeds
2. propositions
3. Theodore
4. Mopsuestia
5. Cilicia
6. Ad Baptizandos, Homily 13:14. quoted in Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton, 1979), p. 259

شوقی زایدالوصف برای بحث نظری در حد خود پرورش خواهند داد که در تاریخ ادیان جهان یگانه و بی‌نظیر خواهد بود. فی‌المثل، ما دیده‌ایم که هیچ نوع سنت درست آیینی[1] رسمی در یهودیت وجود نداشت، بلکه عقاید دربارهٔ خدا اساساً موضوعاتی شخصی بودند. مسیحیان اولیه احتمالاً در این شیوهٔ نگرش سهیم بودند.

لیکن طی قرن دوم برخی از مشرکانی که به مسیحیت گرویده بودند کوشیدند بشارت مسیحی را به همسایگان نامؤمن خود بشناسانند تا نشان دهند که دین آنان گسست و انشعابی ویرانگر از سنت نبود. یکی ازین نخستین مدافعه‌گران[2] ژوستین سزاریه[3] (۱۰۰-۱۶۵م.) بود که به خاطر دفاع از دین به شهادت رسید. در جستجوی بی‌تابانه‌اش برای یافتن معنا می‌توانیم شور و اشتیاق روحی این دوره را احساس کنیم. ژوستین نه متفکری ژرف‌اندیش بود و نه اندیشمندی درخشان. قبل از روآوردن به مسیحیت نزد فیلسوفان رواقی[4]، مشائی[5] و فیثاغوری[6] تلمذ کرده بود، اما آشکار است که نتوانسته بود به نظام فلسفی آنها تسلط یابد. او فاقد استعداد و هوشمندی لازم برای پرداختن به فلسفه بود، اما به‌نظر می‌رسید که به چیزی بیش از شعایر و عبادت دینی نیاز دارد و در مسیحیت پاسخ به پرسشهای خود را یافت. در دو رسالهٔ دفاعیه[7] (حدود ۱۵۰ یا ۱۵۵) استدلال نمود که مسیحیان صرفاً از افلاطون پیروی می‌کنند که او نیز اعتقاد داشت که تنها یک خدا وجود دارد. هم فیلسوفان یونانی و هم انبیای یهود ظهور مسیح را پیشگویی کرده بودند ـ استدلالی که کمار و مشرکان زمانهٔ او را تحت تأثیر قرار می‌داد، زیرا علاقه و اشتیاق تازه‌ای برای غیب‌گویی و الهامات غیبی وجود داشت. او همچنین استدلال نمود که عیسی تجسد لوگوس یا عقل الهی بود که رواقیون ظهور آن را در نظام کیهانی دیده بودند؛ لوگوس در سراسر تاریخ در جهان فعال بود و به یکسان به یونانیان و عبریان الهام می‌بخشید. لیکن او معانی ضمنی این مفهوم تا حدی تازه را توضیح نداد: چگونه

1. orthodoxy
2. apologists
3. Justin of Caesarea
4. Stoic
5. peripatetic
6. Pythagorean
7. *Apologiae*

موجودی بشری می‌توانست در لوگوس تجسد یابد؟ آیا لوگوس همانند آن چیزی بود که **کتاب مقدس** به عنوان کلمه[1] یا حکمت[2] از آن نام برده بود. رابطه و نسبت آن با خدای واحد چه بود؟

مسیحیان دیگر به بسط و تکامل نظامهای الهیاتی بسیار بنیادی‌تری مشغول بودند، اما نه به واسطهٔ علاقهٔ وافر به تعمق فلسفی به خاطر خود آن، بلکه برای ارضای شور و اشتیاق عمیق خود به مسألهٔ دین. به خصوص گنوسیه یا صاحبان معرفت، برای تبیین احساس جدایی و مفارقت شدید خود از جهان الهی از فلسفه به اساطیر روی آوردند. اسطوره‌های آنان با جهل و نادانی شان نسبت به خدا و ذات الهی مقابله می‌کرد که آنان به روشنی او را همچون منبع رنج و اندوه تجربه می‌کردند. باسیلیدس[3] که بین سالهای ۱۳۰ تا ۱۶۰ در اسکندریه به تدریس اشتغال داشت و معاصر او والنتیوس[4] که برای تدریس در روم مصر را ترک نمود، هر دو پیروان زیادی به‌دست آوردند و نشان دادند که بسیاری از افرادی که به مسیحیت گرویدند، احساس گمگشتگی و سرگردانی می‌کردند و به گونه‌ای بنیادین احساس بی‌خانمانی داشتند.

گنوسیان[5] همه فلسفهٔ خود را با واقعیتی کاملاً درک‌ناپذیر آغاز نمودند که آنها او را ذات احدیت[6] می‌نامیدند، زیرا او اصل و مبدأ وجود کوچک‌تری بود که ما او را «خدا» می نامیم. اساساً با هیچ زبانی نمی‌توان به توصیف او پرداخت. زیرا او فراتر از درک اذهان محدود ما است. همان‌طور که والنتیوس بیان نمود، ذات احدیت [چنین] بود

> کامل و سابق‌الوجود... در اعلی علیین سکنی داشت؛ این قبل از آغاز دنیا و عمق ژرفای محض است. محاط ناشدنی و نامرئی، ازلی و نامخلوق است و طی اعصار و قرون بی‌پایان در تنهایی و تجرد آرام و عمیق به‌سر می‌برد. فکر و اندیشه با او بود که لطف و خاموشی نیز نامیده می‌شود.[7]

---

1. Word
2. Wisdom
3. Basilides
4. Valentius
5. Gnostics
6. Godhead

۷. روایتی که ایرناتوس (Irenaeus) در رسالهٔ بدعت‌ها به‌دست داده است. اکثر نوشته‌های

انسانها همواره در باب این وجود مطلق به تعمق پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک از تبیینات آنها وافی به مقصود نبوده است. توصیف ذات احدیت ناممکن بود، زیرا او نه «خیر» است و نه «شر» و حتی نمی‌توان گفت که «وجود دارد». باسیلیدس تعلیم می‌داد که در آغاز نه خدا، بلکه ذات احدیت وجود داشته است که اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم نیستی و عدم[1] بود، زیرا او به هیچ‌یک از معانی که برای ما فهمیدنی است، وجود نداشت.[(۲)]

اما این عدم خواسته بود که شناخته شود و به تنها ماندن در عمق[3] و ژرفا و خاموشی[4] راضی نبود. نوعی دگرگونی و انقلاب درونی در ژرفناهای وجود درک‌ناپذیر پدید آمد که به یک رشته ظهورات[5] مشابه مراحل صدوری انجامید که در اساطیر کهن اقوام مشرک توصیف شده است. نخستین صادر از میان این ظهورات که ما او را می‌شناسیم و به عبادتش می‌پردازیم، «خدا» بود. با وجود این، حتی «خدا» برای ما دور از دسترس و درک‌ناپذیر بود و به شرح و توضیح بیشتر نیاز داشت. بالنتیجه، ظهورات تازه‌ای به صورت نر و ماده از خدا سریان یافت که هریک از آنها تجلی یکی از صفات او بود. «خدا» فراتر از جنسیت قرار داشت، اما همان‌طور که در انوماالیش می‌بینیم، هر جفتی از ظهورات شامل یک نر و یک ماده بود ــ طرحی که می‌کوشید لحن مردانهٔ یکتاپرستی[6] مرسوم را خنثی سازد. هر جفتی از ظهورات ضعیف‌تر می‌شد و بی‌اثرتر می‌گردید، زیرا آنها هرچه بیشتر از مبدأ الهی[7] خود دورتر می‌گردیدند. سرانجام، هنگامی که سی ظهور نظیر این قبیل ظهورات (یا ایون‌ها)[8] سریان یافته بود، این فرایند متوقف گردید و جهان الهی یا ملاء اعلی (پلروما)[9] کامل شد. گنوسیه نوعی جهان‌شناسی کاملاً غیر متعارف را

«بدعت‌گذاری» اولیه از میان رفته‌اند و تنها در مجادلات دینی مخالفانِ ارتدوکس آنها، بخش‌هایی از این آثار باقی مانده است.

1. Nothingness
2. Hippolytus, *Heresies*, 7.21.4.
3. Depth
4. Silence
5. emanations
6. monotheism
7. divine source
8. aeons
9. Pleroma (the Divine World)

پیشنهاد نمی‌کردند، زیرا هرکسی معتقد بود که عالم انباشته از این ایون‌ها، شیاطین و نیروهای روحانی بود. پل مقدس بـه عـرشها و اریکـه‌ها[1]، عـوالم کبریا[2]، عـوالم جبروت[3] و قدرتهای الهی اشاره کرده بود، در حالی که فیلسوفان بر این باور بودند که این نیروهای نامرئی خدایان کهن بودند و آنها را شفیع و میانجی میان انسان و واحد می‌دانستند.

نوعی فاجعه یا هبوط نخستین رخ داده بود که گنوسیان به شیوه‌های گوناگون به توصیف آن می‌پرداختند. برخی می‌گفتند که سوفیا(حکمت) آخرین ظهور از میان یک رشته ظهورات، به سبب اینکه آرزوی دست یافتن به معرفت ممنوعه از ذات الوهیت ناشناختنی را در سر می‌پروراند، از رحمت ایزدی محروم گردید. به واسطهٔ جسارت و گستاخی زیاده از حدش، او از ملاء اعلی هبوط کرده بود و جهان ماده از غم و اندوه او تشکیل یافته بود. سوفیا که به تبعید و گمگشتگی دچار شده بود، در سراسر کیهان آواره گردید و مشتاق بازگشت به مبدأ الهی بود. این آمیزهٔ اندیشه‌ها و مفاهیم شرقی و اقوام مشرک حس عمیق گنوسیه را بیان می‌کرد مبنی براینکه جهان ما به یک معنا صورتی تحریف یافته از عالم الهی و مخلوق جهل و آشفتگی بود. گنوسیان دیگر تعلیم می‌دادند کـه «خـدا» جـهان مـادی را نـیافریده بـود، زیـرا او نمی‌توانست هیچ ربط و نسبتی با مادهٔ پست داشته باشد. این مادهٔ پست مخلوق یکی از ایون‌ها بود که آنان او را «دمیورگُس»[4] یا آفریننده می‌نامیدند. او به «خدا» رشک ورزیده و آرزو کرده بود که محور و مرکز ملاء اعلی باشد. در نتیجه او هبوط نموده و در حالت طغیان و نافرمانی جهان را آفریده بود. همان‌طور که والنتیوس توضیح داد، او «آسمان را بدون وجود معرفت ساخته بود؛ انسـان را در جـهالت انسان آفریده بود و به زمین بدون درک و شناخت زمین روشنایی بخشیده بود»[5]. اما لوگوس یکی دیگر از ایون‌ها به نجات انسانها شتافته بود و به زمین فرود آمده بود و به منظور نشان دادن راه بازگشت به خدا به مردان و زنان، بـه هـیأت جسـمانی عیسی درآمده بود. سرانجام این نوع مسیحیت سرکوب می‌شود و ما خواهیم دید

1. Thrones
2. Dominations
3. Sovereignties
4. demiourgos (Creator)
5. Irenaeus, *Heresies*, 1.5.3.

که قرنها بعد یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به این نوع اسطوره[1] باز خواهند گشت و درخواهیم یافت که این اسطوره دقیق‌تر از الهیات ارتدوکس، تجربهٔ دینی آنان را از «خدا» بیان می‌کرد.

این اسطوره‌ها هرگز به معنای روایت ظاهری آفرینش و رستگاری موردنظر نبودند، بلکه جلوه‌های نمادین نوعی حقیقت باطنی بودند. «خدا» و ملاءِ اعلی واقعیتهای بیرونی «در آنجا» نبودند بلکه باید در درون انسان یافت می‌شدند:

> جستجوی خدا وعلت آفرینش و موضوعاتی دیگر ازین نوع را رها کن. با نگریستن به خود به عنوان نقطهٔ آغاز به جستجوی او برآ. او را بشناس که در درون تو ست و هرچیزی را از آن خود می‌سازد و می‌گوید خدای من، ذهن من، اندیشهٔ من، روح من، جسم من. اصل و منشأ رنج و اندوه، شادی و نفرت و بیزاری را بشناس. ببین چگونه است که انسان بدون اراده می‌بیند و بدون اراده عشق می‌ورزد. اگر به دقت در این موضوعات تحقیق کنی، او را در خودت خواهی یافت.[۲]

ملاء اعلی طرح و نقشهٔ کلی روح است. اگر گنوسیان می‌دانستند به کجا نگاه کنند، آنان می‌توانستند نور الهی را حتی در این جهان ظلمانی تشخیص دهند: طی هبوط نخستین[3] ـ هبوط سوفیا یا آفریدگار ـ برخی بارقه‌های الهی نیز از ملاء اعلی هبوط کرده و در ماده اسیر شده بودند. گنوسیان می‌توانستند بارقهٔ الهی را در روح خود بیابند، می‌توانستند از وجود عنصر الهی در درون خود آگاه گردند که به آنان کمک می‌کرد به سر منزل مقصود راه پیدا کنند.

گنوسیان نشان دادند که بسیاری از تازه گروندگان به مسیحیت از مفهوم سنتی خداکه آنان از یهودیت به ارث برده بودند، خشنود نبودند. آنان جهان را «منشأ خیر» و آفریدهٔ خدایی نیکوکار نمی‌دانستند. ثنویتی مشابه و اعتقاد به اختلال و آشفتگی در عالم از ویژگیهای بارز تعلیم مرقیون[4] (۱۰۰-۱۶۵) بود که آیین رقیب خود را در روم بنیان گذاشت و پیروان زیادی را به سوی خود جذب نمود. عیسی گفته بود که درختی نیکو میوهٔ بد به بار آورد.[۵] چگونه جهان می‌توانست به وسیلهٔ خدایی

---

1. mythology
2. Hippolytus, *Heresies*, 8.15.1-2.
3. Primal Fall
4. Marcion

۵. لوقا ۶: ۴۳

نیکوکار آفریده شود هنگامی که این جهان به‌گونه‌ای آشکار پر از بدی و درد و رنج بود؟ مرقیون همچنین از متون مقدس یهودی منزجر بود که به نظر می‌رسید به توصیف خدایی سخت‌گیر و فاقد ترحم می‌پردازد که به خاطر علاقهٔ مفرط به اجرای عدالت، جمعیتهای گسترده‌ای را از صفحهٔ روزگار محو می‌سازد. او به این نتیجه رسید که این خدای یهودی بود که «حرص جنگ داشت و در رفتارهای خود بی‌ثبات و متناقض بود»[1] و جهان را آفریده بود، اما عیسی نشان داده بود که خدای دیگری وجود دارد که متون مقدس یهودی هرگز از آن نام نبرده بودند. این خدای دیگر «آرام، ملایم و واقعاً منشأ خیر و عالی بود.»[2] او کاملاً متفاوت از آفرینندهٔ بی‌رحم «متشرع» جهان بود. بنابراین، ما باید ازین جهان که (چون آفریدهٔ او نبود) نمی‌توانست چیزی دربارهٔ این خدای مهربان به ما بگوید، روی برتابیم و نیز به انکار عهد قدیم پرداخته و در عوض توجه خود را بر آن دسته کتابهای **عهد جدید** متمرکز سازیم که روح پیام عیسی را حفظ کرده بودند. در یک زمان چنان به‌نظر می‌رسید که او در شرف بنیان گذاشتن کلیسایی جداگانه بود. او انگشت خود را بر چیزی مهم در تجربهٔ مسیحی گذارده بود؛ نسلهای پی‌درپی مسیحیان داشتن رابطه‌ای مثبت با جهان مادی را دشوار یافته‌اند و هنوز هم شمار درخور ملاحظه‌ای وجود دارند که نمی‌دانند از خدای عبری چه تفسیری داشته باشند.

لیکن، ترتولیان[3] (۱۶۰-۲۲۰) متألهٔ افریقای شمالی خاطر نشان نمود که خدای «نیک» مرقیون برخلاف خدای **کتاب مقدس** وجه مشترک بیشتری با خدای فلسفهٔ یونانی داشت. این الوهیت آرام و ملایم که هیچ نسبتی با این جهان ناقص نداشت، بسیار به محرک نامتحرک ارسطو نزدیک‌تر بود تا به خدای یهودی عیسی مسیح. درواقع، بسیاری از مردم در جهان یونانی ـ رومی خدای **کتاب مقدس** را الوهیتی خطاکار و بی‌رحم می‌یافتند که شایستهٔ پرستش نبود. در حدود ۱۷۸ م. فیلسوف مشرک سلسوس[4] مسیحیان را به قبول دیدگاهی محدود و کوته‌نظرانه دربارهٔ خدا

---

1. Irenaeus, *Heresies*, I.27.2.
2. Tertullian, *Against Marcion*, I.6.I.
3. Tertullian
4. Celsus

متهم می‌ساخت. او این را وحشتناک می‌یافت که مسیحیان باید مدعی وحی خاصی از آن خود باشند؛ «خداوند به همهٔ موجودات بشری تعلق داشت»، با وجود این مسیحیان درگروه کوچک ژنده‌پوشانی دور هم جمع می‌شدند و ادعا می‌کردند: «خداوند حتی کل جهان و حرکات آسمانها را به حال خود رها ساخته و سراسر کرهٔ خاک را از نظر دور داشته است تا فقط به ما توجه کند.»(۱) هنگامی که مقامات رومی مسیحیان را مورد تعقیب و آزار قرار می‌دادند، آنان به «الحاد» و بی‌خدایی متهم می‌شدند، زیرا تصور و دیدگاه آنان دربارهٔ الوهیت به‌طور جدی با رسوم رومی مغایرت داشت. به واسطهٔ قصور در شناختِ جایگاه واقعی خدایانِ سنتی شان، مردم بیم داشتند که مسیحیان ثبات دولت را به مخاطره اندازند و نظم شکننده را بر هم زنند. مسیحیت آیینی وحشیانه به‌نظر می‌رسید که دستاوردهای تمدن را نادیده می‌گرفت.

لیکن تا پایان قرن دوم، برخی مشرکانِ واقعاً فرهیخته به آهستگی به مسیحیت گرویدند و توانستند خدای سامی **کتاب مقدس** را باکمال مطلوب یونانی ـ رومی وفق دهند. نخستین این مشرکان کلمان اسکندرانی[۲] (حدود ۱۵۰-۲۱۵) بود که احتمالاً قبل از گرویدن به مسیحیت در آتن به مطالعهٔ فلسفه پرداخته است. کلمان شکی نداشت که یهوه و خدای فیلسوفان یونانی یکی و یکسان بودند: او افلاطون را موسای آتنی می‌نامید. باوجود این هم عیسی و هم پل مقدس از مطالعهٔ الهیات او در شگفت می‌شدند. مانند خدای افلاطون و ارسطو، وجه ممیزهٔ خدای کلمان سردی و آسیب‌ناپذیری (آپاته‌ئی‌یا)[۳] او بود. او مطلقاً آسیب‌ناپذیر بود و تغییر و دگرگونی در او راه نداشت. مسیحیان می‌توانستند با تقلید از سکون و آرامش و نفوذناپذیری خود خدا در این حیات الوهی سهیم شوند. کلمان اصل و قاعده‌ای برای زندگی وضع نمود که به نحو چشمگیری به قوانین رفتاری دقیق و مفصلی شباهت داشت که ربی‌ها به توصیهٔ آنها پرداخته بودند، جز اینکه آن باکمال مطلوبِ

1. Origen, *Against Celsus*, I.9.
2. Clement of Alexandria
3. apatheia (impassability)

رواقی وجوه مشترک بیشتری داشت. مسیحیان باید از خلوص و آرامش خدا در تمامی جزئیت حیات خود تقلید کنند: او باید درست بنشیند، به آرامی سخن بگوید، از خشونت، خندهٔ بلند خودداری کند و حتی با صدای آرام آروغ نزند. مسیحیان با تمرین مستمر و پیگیر این آرامش آگاهنه، از سکون و آرامش عظیم درونی آگهی می‌یافتند که تصویر خداوند نهفته در وجود خود آنها بود. هیچ بعد و فاصله‌ای میان خدا و نوع انسان وجود نداشت. همین که مسیحیان از کمال مطلوب الهی پیروی کردند، آنان پی بردند که رفیق اعلایی داشته‌اند که «در خانهٔ ما با ما شریک است؛ بر سر میز ما می‌نشیند و در سراسر مجاهدهٔ اخلاقی حیات ما شرکت می‌کند.»[۱]

با وجود این، کلمان همچنین براین باور بود که عیسی خدا است، «خدای زنده‌ای که رنج برده و پرستیده می‌شود.[۲] او که پاهایشان را با حوله شسته بود، خدای بی‌غرور و پروردگار عالم بود.»[۳] اگر مسیحیان از مسیح تقلید می‌کردند، آنان نیز خداگونه می‌شدند: الوهی، فسادناپذیر و بی‌تفاوت. درواقع، مسیح لوگوس الهی بود که به هیئت انسان درآمده بود «برای اینکه از انسانی بیاموزید که چگونه می‌تواند خداگونه شد.»[۴] در غرب، ایرنائوس اسقف لیون (۱۳۰-۲۰۰)، نظریهٔ مشابهی را تعلیم داده بود. عیسی لوگوس متجسد و عقل الوهی بود. هنگامی که او انسان شده بود، هر مرحله‌ای از تکامل بشری را تطهیر نموده و به اسوه‌ای برای مسیحیان تبدیل شده بود. آنان باید تقریباً به همان سان به تقلید از او بپردازند که باور می‌رفت بازیگر با شخصیتی که نقش او را ایفا می‌کرد، یکی می‌شد و بدین‌سان امکانات بالقوهٔ انسانی خود را به کمال برسانند.[۵] کلمان و ایرنائوس[۶] هر دو خدای یهودی را با تصورات و باورهایی منطبق می‌ساختند که خاص زمانه و فرهنگ آنان بود. با اینکه این خدا وجه مشترک اندکی با خدای انبیا داشت که ویژگی عمدهٔ او رحم و

---

1. *Exhortation to the Greeks*, 59. 2.
2. Ibid., Io. 104.4
3. *The Teacher*, 2.3., 381.
4. *Exhortation to the Greeks*, 1.8.4.
5. *Heresies*, 5. 16.2.
6. Irenaeus

شفقت[1] و آسیب‌پذیری بود، نظریهٔ کلمان در باب آسیب‌ناپذیری به اصل بنیادین نگرش مسیحی دربارهٔ خدا تبدیل خواهد گشت. در جهان یونانی مردم اشتیاق داشتند از وضع آشفتهٔ احساسات و تغییرپذیری فراتر روند و به سکون و آرامشی فرا انسانی دست یابند. این کمال مطلوب، به رغم تناقض‌ذاتی آن غلبه یافت.

الهیات کلمان پرسشهای مهمی را بی‌پاسخ گذاشت. چگونه انسانی ساده می‌توانست لوگوس یا عقل الهی بوده باشد؟ اینکه گفته شود عیسی موجودی الوهی بوده دقیقاً چه معنایی داشت؟ آیا لوگوس به معنای «پسر خدا» بود و این عنوان یهودی در جهان یونانی چه معنایی داشت؟ چگونه خدایی آسیب‌ناپذیر می‌توانست در عیسی متحمل درد و رنج شده باشد؟ چگونه مسیحیان می‌توانستند باور کنند که او موجودی الوهی بوده و با وجود این در همان زمان تأکید می‌کردند که فقط یک خدا وجود دارد؟ مسیحیان به‌گونه‌ای فزاینده در طی قرن سوم نسبت به این مسایل آگاه می‌گردیدند. در سالهای نخست این قرن در روم، شخصیتی تقریباً مبهم و ناشناخته موسوم به سابلیوس[2]، اشاره کرده بود که اصطلاحات «پدر»، «پسر» و «روح» در کتاب مقدس می‌توانند با ماسکهایی (پرسونا)[3] مقایسه شوند که بازیگران برای ایفای نقشی دراماتیک بر چهره می‌زنند و بصدای بلند خطاب به حاضران سخن می‌گویند. بدین‌سان به خدای واحد هنگام معامله با جهان پرسونای متفاوتی داده شده بود. سبلیوس طرفدارانی یافت، اما اکثریت مسیحیان از نظریهٔ او سر خورده شدند: این نظریه مشعر براین بود که خدای آسیب‌ناپذیر هنگام بازی کردن نقش پسر متحمل رنج شده بود، تصوری که آنان آن را کاملاً ناپذیرفتنی می‌یافتند. با وجود این، هنگامی که پل سموسته‌ای[4]، اسقف انطاکیه، ۲۶۰ - ۲۷۲، گفته بود که عیسی یک انسان بوده است که در او کلمه و حکمت گویی در معبد سکنی گزیده بودند، این نظریه به همان سان نامتعارف شناخته شد. الهیات پل در ۱۶۴ در شورایی کلیسایی در انطاکیه مردود شناخته شد، هرچند او توانست با

1. pathos
2. Sabellius
3. personae
4. Paul of Samosata

حمایت ملکهٔ زنوبیه اهل پالمیرا[1] مقام اسقفی خود را حفظ کند. این به روشنی نشان می‌داد که یافتن راهی برای آشتی دادن باور مسیحی مبنی بر اینکه عیسی موجودی الوهی بوده با باورِ به همان سان نیرومندی که قایل بود خدا یکی است، بسیار دشوار می‌گردید.

هنگامی که کلمان در ۲۰۲ م. اسکندریه را ترک نمود تا در خدمت اسقف اورشلیم به کسوت روحانیت درآید، شاگرد جوان درخشانش اوریگن[2] که در این زمان حدود ۲۰ سال داشت جای او را در مدرسهٔ کاتشیکی[3] گرفت. اوریگن جوان عمیقاً متقاعد شده بود که شهادت راه نیل به بهشت است. پدر او، لئونیدس[4]، چهار سال قبل در میدان جنگ مرده بود و اوریگن کوشیده بود که به او بپیوندد. لیکن مادرش با پنهان ساختن لباسهایش او را نجات داده بود. اوریگن با این باور آغازکرده بود که معنای حیات مسیحی در پشت کردن به جهان خلاصه می‌شد، اما او بعداً این دیدگاه را کنارگذاشت و به بسط صورتی از فلسفهٔ افلاطونی مسیحی پرداخت. به جای قایل شدن به فاصله و شکافی عبورناپذیر میان خدا و جهان که فقط می‌تو نست از طریق تغییر بنیادین شهادت پر شود، اوریگن به تکامل الهیاتی پرداخت که بر ارتباط و پیوستگی خدا با جهان تأکید می‌کرد. الهیات او ریشه در معنویت نور و روشنایی، خوش‌بینی و سرور داشت. فرد مسیحی گام به گام، می‌تواند از زنجیرهٔ هستی بالا رود تا به خدا، عنصر طبیعی و موطن اصلی خود برسد.

به عنوان فیلسوفی افلاطونی، اوریگن به پیوند و خویشاوندی بین خدا و روح معتقد بود: معرفت به ذات الهی در سرشت انسان نهفته بود و می‌توانست به

---

1. Queen Zenobiaol Palmyra
2. Origen

۳ کاتشیسم (catechesm)، اصلاً از یونانی = تعلیم شفاهی. تعمیم شفاهی در مسایل مذهبی و بعداً تعلیمات مکتوب کاتشیسم معمولاً به صورت سوال و جواب نوشته می‌شود و بالاخص اطلاق می‌شود به کتبی که دین مسیح را بدین طریق تعلیم می‌دهد. کاتشیسم‌ها در اواخر قرون وسطی رواج بسیار داشتند و با تأکید لوتر در تعلیم اطفال رواج بیشتری یافتند. کاتشیسم لوتر (۱۵۲۹) هنوز در کلیساهای لوتری رایج است. بزرگ‌ترین کاتشیسم‌های آیین کلوین، کاتشیسم هایدبرگ (۱۵۶۳) است.

4. Leonides

شیوه‌های خاص «به‌یاد آورده شود» و بیدار گردد. برای سازگار ساختن فلسفهٔ افلاطونی خود با کتب مقدس سامی، اوریگن به بسط روش رمزی تفسیر کتاب مقدس پرداخت. ازین‌رو تولدمسیح از رحم مریم باکره را اساساً نه به عنوان رویدادی ظاهری، بلکه باید به مثابهٔ زایش حکمت الهی در روح تفسیر نمود. او همچنین برخی عقاید گنوسیه را پذیرفت. در ابتدا، همهٔ موجودات در عالم روحانی به مشاهده و تأمل در ذات خدای وصف‌ناپذیر[1] پرداخته بودند که خود را در لوگوس، کلمهٔ الهی یا حکمت بر آنها آشکار ساخته بود، اما آنها ازین تأمل و مشاهدهٔ طولانی خسته شده و از عالم الهی به درون اندامهایی فرو افتادند که از سقوط بیشتر آنها جلوگیری کرده بودند. لیکن همه‌چیز از دست نرفته بود. روح می‌توانست در سفری طولانی و استوار که پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد به عالم الهی صعود نماید به تدریج روح تخته‌بند جسم را رها خواهد ساخت و از جسم مادی فراتر می‌رود تا به روح محض تبدیل شود. از طریق مشاهده و تأمل (تئوریا)، روح در معرفت (گنوسیس)[2] به خدا که او را دگرگون می‌سازد، ارتقا می‌یابد، تا همان‌طور که افلاطون تعلیم داده بود، خود به جوهری الهی مبدل شود. خدا وجودی عمیقاً اسرارآمیز و ناشناختنی بود که هیچ‌یک از کلمات بشری و مفاهیم ما نمی‌تواند به نحو وافی ذات او را بیان کند، اما روح این استعداد و توانایی را دارد که خدا را بشناسد، زیرا او از ذات الهی برخوردار بود. تأمل در لوگوس ذاتی وجود ما است، زیرا همهٔ موجودات روحانی (لوگیکوی)[3] در ابتدا با یکدیگر مساوی و یکسان بوده‌اند. هنگامی که آنها سقوط کرده بودند، تنها روح آیندهٔ انسان، یعنی عیسی مسیح حاضر شده بود در عالم الهی باقی بماند و به مشاهده و تأمل در کلمهٔ خداوند بپردازد و ارواح خود ما همسان و برابر با روح او بودند. باور به الوهیت عیسای انسان تنها یک مرحله بود؛ این باور در طریق تکامل به ما کمک خواهد نمود، اما مآلاً هنگامی که ما رو در رو به مشاهدهٔ خدا نایل می‌شویم، از آن فراتر می‌رویم.

در قرن نهم، کلیسا برخی از آرای اوریگن را به عنوان کفر محکوم خواهد نمود. نه

---

1. ineffable 2. gnosis (knowledge) 3. logikoi (spiritual beings)

اوریگن و نه کلمان براین باور نبودند که خدا جهان را از عدم (اکس نیهیلو)[1] آفریده بود که بعداً به یکی از نظریه‌های اورتدکس مسیحی تبدیل می‌شود. دیدگاه اوریگن در باب الوهیت عیسی و نجات انسان مسلماً با آموزهٔ رسمی مسیحی سازگاری نداشت: او براین باور نبود که ما با مرگ مسیح «به رستگاری رسیده‌ایم»، بلکه معتقد بود که ما به واسطهٔ سعی و مجاهدهٔ شخصی به عالم الوهی صعود می‌کنیم. نکته این است که زمانی که اوریگن و کلمان به تعلیم فلسفهٔ افلاطونی خود مشغول بودند و رسایلی در این زمینه می‌نوشتند، هیچ نوع نظریهٔ رسمی وجود نداشت. هیچ‌کس به‌طور قطع و یقین نمی‌دانست که آیا خداوند جهان را آفریده است یا چگونه موجودی بشری خدا بوده است. رویدادهای پرتلاطم قرنهای چهارم و پنجم تنها پس از مبارزه‌ی دردناک به تعریف عقیده و ایمان ارتدوکس خواهد انجامید.

احتمالاً شهرت اوریگن به سبب عقیم کردن خود است. در اناجیل، عیسی گفت که برخی مردم به خاطر ملکوت آسمان[2] خود را خصی ساخته بودند و اوریگن اشارهٔ او را حدی گرفته بود. عقیم ساختن خود در اواخر دورهٔ باستان عملی کاملاً رایج بود: اوریگن با تیغهٔ چاقو خود را عقیم نساخت و تصمیم او متأثر از آن نوع نفرت بیمارگونه از آمیزش جنسی نبود که وجه ممیزهٔ برخی از متألهان غربی نظیر سنت جروم[3] (۳۴۳-۴۲۰) بود. محقق انگلیسی پیتر براون[4] براین عقیده است که این عمل ممکن است کوششی برای اثبات نظریهٔ او دربارهٔ عدم قطعیت وضعیت بشری بوده باشد که روح باید به‌زودی از آن اعتلا یابد. عوامل به ظاهر ثابت و تغییرناپذیر جنسیت در فرایند طولانی الهی شدن پشت سر گذاشته خواهد شد، زیرا در خدا نه نرینه هست و نه مادینه. در عصری که ویژگی فیلسوف داشتن محاسن بلند (نشانه‌ای از عقل و دانایی) بود، صورت بی‌موی و صدای زنانهٔ اوریگن باید منظره‌ای تکان دهنده بوده باشد.

افلوطین (۲۰۵-۲۷۰) در اسکندریه تحت سرپرستی آمونیوس ساکاس[5] معلم

---

1. ex nihilo
2. Heavenly Kingdom
3. St. Jerome
4. Peter Brown
5. Amonius Saccus

پیراوریگن به مطالعه پرداخته و بعداً به این امید به سپاه رومی پیوسته بود که با سپاه روم به هند خواهد رفت که سخت مشتاق بود در آنجا به مطالعه بپردازد. متأسفانه این لشکرکشی به شکست انجامید و افلوطین به انطاکیه گریخت. بعداً او مدرسهٔ فلسفهٔ آبرومندی در روم تأسیس نمود. ما اطلاع چندان دیگری دربارهٔ او نداریم، زیرا او شخص فوق‌العاده کم حرفی بود که هرگز راجع به خودش سخن نمی‌گفت و حتی تاریخ تولد خود را به یاد نداشت. افلوطین مانند سلسوس مسیحیت را آیینی کاملاً ناخوشایند می‌دانست، اما با وجود این او بر نسلهای متوالی یکتاپرستان آینده در هر سه دین توحیدی تأثیر عمیقی به‌جاگذاشت. بنابراین، بررسی مفصل‌تر تصور او در باب خدا اهمیت دارد. برخی فلسفهٔ افلوطین را محل تلاقی جریانهای مختلف توصیف کرده‌اند: او گرایشهای عمدهٔ ۸۰۰ سال تفکر یونانی را جذب کرده بود و آن را به صورتی که در قرن ما شخصیتهای مهمی نظیر ت. اس. الیوت و هنری برگسون[1] را تحت تاثیر قرار داده است، به نسلهای بعدی منتقل ساخت. با تأثیرپذیری از آرای افلاطون، افلوطین به بسط و تکامل نظامی پرداخت که غایت آن دست یافتن به شناخت نفس بود. به علاوه، او اساساً به یافتن تبیین علمی از عالم یا سعی در تبیین خاستگاه‌های طبیعی حیات علاقه‌مند نبود؛ به جای نگاه کردن به عالم خارج برای ارائهٔ تبیین عینی، افلوطین به شاگردان خود توصیه می‌کرد به درون خود بازگردند و به کشف اعماق ناشناختهٔ روح خود بپردازند.

موجودات بشری آگاه هستند که چیزی در شرایط زندگی آنها نادرست است؛ آنان با خود و دیگران احساس بیگانگی می‌کنند، تماسی با ذات درونی خود ندارند و جهت واقعی خود را گم کرده‌اند. به‌نظر می‌رسد که ناسازگاری و فقدان سادگی ویژگی عمدهٔ هستی و حیات ما باشد. با وجود این، پیوسته می‌کوشیم که کثرت پدیدارها را به وحدت تبدیل کنیم و آنها را به کلی منسجم و بسامان تقلیل دهیم. هنگامی که ما به شخصی نگاه می‌کنیم، ما یک‌پا، بازویی دیگر و یک سر را نمی‌بینیم، بلکه به‌طور غیرارادی این اجزا را به یک موجود بشری یکپارچه سازمان

---
1. Bergson

می‌بخشیم. این اشتیاق ژرف برای دست یافتن به وحدت و یگانگی از لحاظ شیوه‌ای که اذهان ما عمل می کنند بسیار بنیادی است و به باور افلوطین، همچنین باید بازتاب جوهر اشیا به‌طور عام باشند. برای یافتن حقیقت بنیادینِ واقعیت هستی، روح باید از نو خود را بسازد، دوره‌ای از تزکیه و پالایش (کاتارسیس) را تجربه کند و همان‌طور که افلاطون پیشنهادکرده بود به سیر و تأمل (تئوریا) بپردازد. روح باید به فراسوی کیهان، به آن سوی عالم محسوس و حتی به فراتر از محدودیتهای عقل نگاه کند تا بتواند به مشاهدهٔ کنه واقعیت فایق آید. لیکن این به معنای صعود به واقعیتی بیرون از خودِ ما نخواهد بود، بلکه نزول در عمیق‌ترین زوایای روح خواهد بود. به تعبیر دیگر، این نوعی صعود به دنیای درون است.

واقعیت غایی، وحدتی آغازین بود که افلوطین آن را واحد می‌نامید. همهٔ اشیا هستی خود را مدیون این واقعیت توانمند هستند. از آنجاکه واحد بساطت[1] محض است، هیچ‌چیزی دربارهٔ او نمی‌توان گفت: او هیچ صفتی متمایز از ذات خود ندارد که توصیف عادی را ممکن گرداند. او فقط هست. در نتیجه، واحد بی‌نام و نشان است. افلوطین توضیح داد: «اگر ما بخواهیم اثباتاً دربارهٔ او بیندیشیم، در سکوت و خاموشی حقیقت بیشتری خواهد بود.»[2] ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که او وجود دارد، زیرا به عنوان صرف‌الوجود[3] او «یک شیء نیست، بلکه متمایز از همهٔ اشیا است.»[4] افلوطین توضیح داد که درواقع او «همه چیز است و هیچ چیز نیست؛ او نمی‌تواند در هیچ‌یک از اشیا موجود باشد و با وجود این همه چیز است.»[5] ما خواهیم دید که این تلقی موضوعی همیشگی در تاریخ خدا خواهد بود.

اما افلوطین استدلال نمود که این سکوت و خاموشی نمی‌تواند همهٔ حقیقت باشد، زیرا ما قادر هستیم به معرفتی دربارهٔ ذات الهی دست یابیم. اگر واحد در ابهام و تاریکی نفوذناپذیر خود باقی مانده بود، این امر ناممکن می‌بود. واحد باید از خود استعلا جسته و از بساطت خود فراتر می‌رفت تا خود را برای موجوداتی ناقص

---

1. simplicity
2. *Enneades* 5.6.
3. Being itself
4. Ibid, 5.3.11.
5. Ibid 7.3.2.

مانند ما درک‌پذیر می‌کرد. این استعلا و فراروندگی الهی را می‌توان به معنای اخص کلمه به عنوان «جذبه» و سرمستی توصیف نمود، زیرا این نوعی «فرا رفتن از خود» در حالت جود و بخشندگی محض است. «واحد که چیزی را نمی‌خواهد، مالک هیچ‌چیز نیست و فاقد چیزی نیست، کمال محض است و به زبان استعاره، سریان یافته است و سرشاری و فیضان او هستی تازه‌ای را پدید آورده است.»(1) در همهٔ این تحول هیچ‌چیز شخص‌وار وجود نداشته است. افلوطین واحد را ورای همهٔ مقولات بشری و از جمله فراتر از مفهوم شخصیت می‌دانست. او برای توضیح فیضان همهٔ موجودات از این اصل[2] کاملاً بسیط به اسطورهٔ کهن صدور[3] بازگشت و برای توصیف این فرآیند از تمثیلات متعددی استفاده نمود: آن مانند نوری بود که از خورشید منتشر می‌شود یا گرمایی که از آتش پراکنده می‌گردد و هرچه که ما به کانون شعله‌ور آن نزدیک می‌شویم، حرارت آن بیشتر می‌شود. یکی از تمثیلهای مورد علاقهٔ افلوطین تشبیه احد به نقطهٔ مرکز دایره بود که شامل امکان یافتن همهٔ دایره‌هایی است که می‌توانند از آن به‌وجود آیند. این مشابه انعکاس موج در اثر انداختن سنگ به برکهٔ آب بود. برخلاف نظریهٔ صدور در اسطوره‌ی نظیر انوماالیش که در آن هر زوجی از خدایان که از یکدیگر به‌وجود آمدند، کامل‌تر و کارآمدتر گردیدند، در طرح افلوطین وضع معکوس بود. مانند اساطیر گنوسی، هر اندازه وجودی از اصل و منشاء خود در واحد دورتر می‌گردید، به همان میزان ضعیف‌تر می‌شد.

افلوطین دو صادر نخست را فیوضات احد به عنوان ذات الهی می‌دانست، زیرا آنها ما را قادر می‌گردانند تا خدا را بشناسیم و در حیات او شرکت کنیم. همراه با احد، آنها الوهیتی سه‌گانه را تشکیل می‌دادند که از جهاتی به راه حل نهایی مسیحی از تثلیث نزدیک بود. عقل (نوئوس)[4] صادر نخست، در طرح افلوطین مطابق با عالم مثل[5] افلاطون بود. آن بساطت واحد را معقول می‌ساخت، لیکن معرفت در اینجا

1. Ibid., 5 2.I.
2. Source
3. emanation
4. nous (mind)
5. realm of ideas

شهودی[۱] و بی‌واسطه[۲] بود. این معرفت با زحمت و سخت‌کوشی از طریق بحث و تحقیق و عقل استدلالی به‌دست نمی آمد، بلکه به همان سان که حواس ما از اشیایی تأثیر می پذیرفتند که آنها درک می کنند، مستحیل در آنها است. نفس (پسیکه)[۳] که به همان شیوه که عقل از احد صادر می‌شود، از آن نشأت می‌گیرد اندکی از کمال دور می گردد و در این قلمرو معرفت تنها از طریق بحث استدلالی به‌دست می آید، ازین‌رو فاقد بساطت و وحدت و یکپارچگی است. نفس با عالم واقعیت، آنگونه که ما آن را می‌شناسیم، انطباق دارد. تمامی حوزه‌های هستی مادی و روحانی از نفس صادر می‌شوند که به جهان ما وحدت و انسجامی را که دارای آن است می‌بخشد. به‌علاوه، باید تأکید نمود که فلوطین تصوری ازین تثلیث و سه‌گانه بودن واحد، عقل و نفس به عنوان خدایی «بیرون از جهان» درنظر نداشت. ذات الهی کل قلمرو هستی را دربرمی‌گرفت. خدا در درون همه‌چیز رسوخ داشت و موجودات کوچک‌تر تا آنجا از هستی برخوردار بودند که بهره‌ای از وجود مطلق واحد داشتند.(۴)

فیضان بیرونی صدور با نوعی حرکت مشابه بازگشت به واحد کامل می‌گردید. همان‌طور که ما از عملکرد اذهان خود و ناخشنودیمان از اختلاف و کثرت[5] پی می‌بریم، همهٔ موجودات مشتاق دست یافتن به وحدت هستند؛ آنها طالب بازگشت به واحد هستند. در اینجا نیز، این نوعی صعود به واقعیتی خارجی نیست، بلکه نزولی درونی به اعماق روح و روان است. روح باید بساطتی را که فراموش کرده بود، به‌یاد آورد و به ذات حقیقی خود بازگردد. از آنجا که واقعیتی واحد به همهٔ ارواح و نفوس جان و هستی می‌بخشد، نوع انسان را می توان به گروه همسرایانی تشبیه نمود که گرد گرد رهبر ارکستر ایستاده‌اند. اگر توجه یکی از افراد منحرف شود، ناهمخوانی و عدم هماهنگی به وجود خواهد آمد، اما اگر همه به رهبر ارکستر نگاه کنند و توجه خود را به‌حرکت دستهای او متمرکز سازند، کل گروه همسرایان از آن

---

1. intuitive
2. immediate
3. psyche (soul)
4. Ibid 4.3.9
5. multiplicity

سرد خواهند برد، زیرا «آنگونه می خوانند که باید بخوانند و واقعاً «با او خواهند بود.»[۱]

واحد مطلقاً نامتشخص است، هیچ جنسیتی ندارد و کاملاً از ما بی‌خبر است. همین‌طور عقل (نوئوس) از لحاظ دستوری مذکر و نفس (پسیکه) مؤنث است که این می‌تواند علاقهٔ افلوطین را به حفظ بینش کهن عالم شرک دربارهٔ تعادل و هماهنگی جنسی نشان دهد. برخلاف خدای کتاب مقدس، واحد برای دیدار با ما و هدایت ما به سرزمین مادری پایین نمی‌آید. او مشتاق دیدار ما نیست، ما را دوست ندارد، یا خود را بر ما آشکار نمی سازد. او سوای خود چیز دیگری را دوست ندارد.[۲] با وجود این، نفس بشری گاهی در ادراک جذبه‌آمیز[۳] واحد مستغرق می‌شود. فلسفهٔ افلوطین نتیجهٔ استدلال منطقی نیست، بلکه طلب و جستجویی روحانی است:

> ما در اینجا به سهم خود باید هرچیزی دیگری راکنار بگذاریم و توجه خود را تنها به او معطوف کنیم، تنها او شویم و همهٔ شواغل دنیوی را از خود دورسازیم، ما باید در گریختن از اینجا شتاب ورزیم، به قیود این جهانی بی‌اعتنایی نماییم و با تمام وجود خود در خدا فانی شویم تا چیزی از ما به‌جا نماند که محو در خداوند نشده باشد. آنگاه می‌توانیم خدا و خود را یکی و یگانه ببینیم، خود ما غرقه در شکوه روشنایی، مستغرق در روشنایی عقل یا به تعبیر بشری غرقه در خود نور، پاک، سرزنده و روحانی و در حقیقت خداگونه هستیم.[۴]

این خدا چیزی بیگانه نبود، بلکه نفس پاک و حقیقی ما بود. این «نه از راه علم ظاهری و نه از طریق تعقل نیست که موجودات عقلانی را (در عقل یا نوئوس) کشف می‌کند، بلکه به واسطهٔ حضوری (پاراوسیا)[5] که مافوق هر نوع معرفت است»[۶] او خود را بر ما آشکار می سازد.

مسیحیت در جهانی شکل گرفت که در آن اندیشه‌های افلاطونی غالب بود. از آن پس، هنگامی که متفکران مسیحی کوشیدند به بیان تجربهٔ دینی خود بپردازند،

---

1. Ibid., 4.3.9.
2. Ibid., 6.9.9.
3. ecstatic
4. Ibid., 6.7.37.
5. parousia (presence)
6. Ibid., 6.9.4.

آنان به‌طور طبیعی به نگرش نو افلاطونی و پیروان مشرک بعدی او روآوردند. تصور روش بینی و اشراق که متعلق آن نامتشخص بود، ورای مقولات بشری قرار داشت و طبیعی نوع انسان بود و نیز با کمال مطلوب هندو و بودایی در هند قرابت داشت که افلوطین سخت مشتاق بود که در آنجا به مطالعهٔ آن بپردازد. ازین‌رو، به رغم تفاوتهای سطحی‌تر، شباهتهای عمیقی بین بینش توحیدی و نگرشهای دیگر در باب واقعیت وجود داشت. به‌نظر می‌رسد هنگامی که موجودات بشری به تأمل دربارهٔ مطلق می پردازند، آنان تصورات و تجربه‌های بسیار مشابهی دارند. احساس حضور،[1] جذبه و هیبت[2] در مقابل نوعی واقعیت ــ که نیروانا، واحد، برهمن یا خدا نامیده می شود ــ به‌نظر می‌رسد حالتی ذهنی یا ادراکی است که طبیعی هستند و افراد انسان الی‌الابد در جستجوی نیل به آن هستند.

برخی مسیحیان مصمم بودند با جهان یونانی آشنا شوند. مسیحیان دیگر هیچ علاقه‌ای به رابطه با آن نداشتند. طی بروز رشته‌ای از عملیات تعقیب و آزار در دههٔ ۱۷۰ قرن دوم پیامبری تازه مرسوم به مونتانوس[3] در فریگیه (فریگیا)[4]، واقع در ترکیهٔ جدید، ظهور یافت که ادعا می کرد اوتار (تجسد) الهی است. او با صدای بلند می‌گفت «من پروردگار عالم خدای قادر هستم که در انسانی فرود آمد.» «من پدر، پسر و فارقلیط[5] هستم». یاران و صحابهٔ او پریسیلا[6] و ماکسیمیلا[7] ادعاهای مشابهی می‌کردند.(۸) مونتانیسم[9] کیش مکاشفه‌ای تندروی بود که تصویری خوفناک از خدا

---

1. presence 2. dread 3. Montanus

4. Phrygia

۵. Paraclete (فارقلیط) (معرب کلمهٔ یونانی پاراکلتوس = تسلی‌دهنده، شفیع، رحمت‌آور)، و عنوان روح‌القدس (اقنوم سوم از اقانیم ثلاثه در معتقدات مسیحیان). عیسی به شاگردان خود وعده داد که پدرش (یعنی آب که اقنوم اول است) تسلی دهندهٔ دیگری می‌فرستند که همواره با آنان خواهد بود و همه چیز را به آنان تعلیم خواهد داد. (به نقل از دایرةالمعارف فارسی).

6. Priscilla 7. Maximilla

8. Jaroslav Pelikan. *The Christian Tradition, A History of Development of Doctrine*, 5 vols., I. *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago, 1971), p. 103

9. Montanism

ترسیم می‌کرد. نه تنها پیروان آن مجبور بودند که به جهان پشت کنند و راه تجرد پیش گیرند، بلکه به آنان گفته می شدکه شهادت تنها طریق مطمئن به سوی خداوند است. مرگ دردناک آنها در راه ایمان به ظهور سریع مسیح مدد خواهد رساند. شهیدان سربازان خدا بودند که درگیر نبرد با نیروهای شر بودند. این کیش وحشت‌آور برای افراط گرایی[1] نهفته در روح مسیحی جاذبه داشت: مونتانیسم مانند آتشی سرکش در فریگیه، تراس[2]، سوریه و گل[3] گسترش یافت. این کیش به خصوص در افریقای شمالی نیرومند بود، جایی که مردم به خدایانی اعتقاد داشتند که طالب قربانی انسانی بودند. کیش بعل‌پرستی آنها که مستلزم قربانی کردن اولین فرزند بود، تنها طی قرن دوم توسط امپراطور سرکوب شده بود. به‌زودی این رسم بدعت‌آمیز، شخصیتی بزرگ همچون ترتولیان متأله برجستهٔ کلیسای لاتین را مجذوب ساخته بود. در شرق، کلمان و اوریگن بازگشتی صلح‌آمیز و شادمانه را به خدا موعظه می‌کردند، اما در کلیسای غربی خدایی وحشت‌انگیز خواستار مرگی تلخ و دردناک به عنوان شرط نجات و رستگاری[4] بود. در این مرحله، مسیحیت دینی مبارزه جو در اروپای غربی و افریقای شمالی بود و از همان آغاز گرایش به افراط گرایی و شدت عمل وجود داشت.

با وجود این، مسیحیت در شرق گامهای بلندی برمی‌داشت و تا ۲۳۵ به یکی از مهم‌ترین ادیان امپراطوری روم تبدیل گردیده بود. اکنون مسیحیان ازکلیسایی بزرگ با حکومت دینی واحد سخن می‌گفتند که از افراط و سنت‌شکنی پرهیز می‌کرد. این متألهان راست کیش نگرشهای بدبینانهٔ گنوسیه، پیروان مرقیون و مونتانیست‌ها[5] را ممنوع ساخته و راهی میانه برگزیده بودند. مسیحیت به کیشی متمدنانه تبدیل می شد که از پیچیدگیهای آیینهای سری و زهدگرایی[6] افراطی اجتناب می کرد. مسیحیت در نزد انسانهای فوق‌العاده هوشمندی جاذبه می‌یافت که قادر بودند ایمان دینی را در راستای خطوطی گسترش دهند که برای دنیای یونانی - رومی

---

1. extremism
2. Thrace
3. Gaul
4. salvation
5. Montanists
6. asceticism

درخور فهم بود. دین جدید برای زنان نیز پرجاذبه بود: کتب مقدس آن به مردان تعلیم می‌داد که در مسیح نه عنصر مذکر وجود داشت و نه مؤنث و تأکید می‌کردند که مردان، زنان خود را همان‌طور عزیز بدارند که عیسی مسیح کلیسای خود را گرامی می‌داشت. مسیحیت همهٔ امتیازاتی را که زمانی یهودیت را دینی جذاب ساخته بود، بدون نقاط ضعف سنت ختنه و شریعتی بیگانه دارا بود. مشرکان به‌خصوص تحت تأثیر نظام رفاهی عمومی که کلیساها بنیان گذاشته بودند و رفتار شفقت‌آمیز مسیحیان نسبت به یکدیگر قرار داشتند. طی مبارزهٔ طولانی برای جان به‌در بردن از تعقیب و آزار از بیرون و اختلاف و تفرقه از درون، کلیسا همچنین سازمانی کارآمد را به وجود آورده بود که آن را تقریباً نسخهٔ کوچک خود امپراطوری می گرداند. این سازمان چند نژادی، جامع[1]، بین‌المللی، وحدت‌گرا[2] بود و توسط دیوانسالارانی لایق و کاردان اداره می شد.

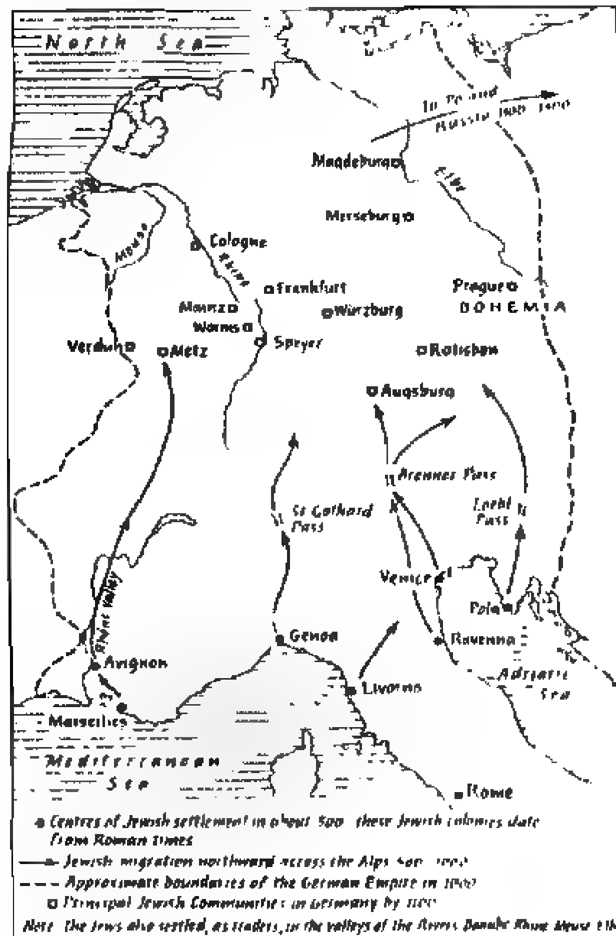
با این ویژگیها کلیسا به نیرویی برای صلح و ثبات تبدیل شده بود وامپراطور کنستانتین را به خود مجذوب ساخت که پس از نبرد میلویان بریج[3] در سال ۳۱۲ مسیحی شد و سال بعد مسیحیت را دین رسمی امپراطوری گرداند. مسیحیان اکنون قادر بودند مالک اموال خود باشند، آزادانه به عبادت بپردازند و نقش برجسته‌ای در حیات اجتماعی ایفا نمایند. هرچند شرک و بت‌پرستی[4] برای دو قرن دیگر به رشد و شکوفایی خود ادامه داد، (اما) مسیحیت دین رسمی امپراطوری گردید و نودینانی را به صفوف خود جذب نمود که به خاطر پیشرفت مادی به درون کلیسا راه یافته بودند. به‌زودی جامعهٔ مسیحی که حیات خود را به عنوان فرقه‌ای تحت تعقیب و آزار آغاز کرده بود و از تحمل و رواداری[5] حمایت می کرد، بر پیروی از قوانین و اعتقادات خود اصرار خواهد ورزید.

دلایل پیروزی مسیحیت مبهم و ناشناخته هستند؛ مسیحیت مسلماً بدون حمایت امپراطوری روم توفیق نمی‌یافت، هرچند این امر به ناگزیر مشکلات خاص

---

1. Catholic
2. ecumenical
3. Milvian Bridge
4. paganism
5. tolerance

خود را پدید آورد. مسیحیت به عنوان دینی که سخت دستخوش ناملایمات بوده هرگز در بهترین شرایط خود از رفاه و کامیابی برخوردار نبوده است. یکی از نخستین مشکلاتی که باید راه‌حلی برای آن پیدا می‌شد، نظریهٔ مربوط به خدا بود: اندک زمانی پس از ارمغان صلح و آرامش برای کلیسا توسط کنستانتین نگذشته بود که خطری تازه از درون آن ظهور یافت که مسیحیان را به اردوگاه‌های شدیداً متخاصم منشعب ساخت.



۴ـ سکونتگاه یهودیان در شرق فرانسه و آلمان

۴

تثلیث: خدای مسیحی

در حدود سال ۳۲۰ شور و حرارت الهیاتیِ شدیدی کلیساهای مصر، سوریه و آسیای صغیر را در خود فروگرفته بود. دریانوردان و سیاحان گونه‌هایی از ترانه‌های عوام‌پسند را می‌خواندند که اعلام می‌کردند که فقط پدر، خدای واقعی، دسترس‌ناپذیر و یگانه بود، اما پسر نه همچون او ازلی بود و نه نامخلوق، زیرا او حیات و هستی خود را ز پدر دریافت نمود. ما دربارهٔ کارگر حمامی که برای مشتریان خود نطقهای آتشینی می‌کرد و اصرار می‌ورزید که پسر از عدم به وجود آمد و راجع به صرافی که هنگامی که نرخ برابری را از او می پرسیدند، قبل از ارائهٔ پاسخ شرح مبسوطی در باب تمایز بین نظام آفرینش و خدای قدیم بیان می‌کرد و دربارهٔ نانوایی که به مشتری خود خبر می داد که پدر بزرگ‌تر از پسر است، داستانهایی می‌شنویم. مردم دربارهٔ این مسایل پیچیده و غامض با همان علاقه و شور و شوقی بحث می‌کردند که امروزه آنان راجع به مسابقهٔ فوتبال بحث می‌کنند.[۱] آتش این بحث و مشاجره را آریوس[۲] شبان پرجاذبه و خوش‌ظاهر کلیسای اسکندریه بر افروخته بود که صدایی آرامش‌بخش و گیرا و چهره‌ای فوق‌العاده‌ای افسرده و حزن‌انگیز داشت. او ایرادی را مطرح ساخته بود که اسقف او الکساندر نادیده گرفتن آن را ناممکن، بلکه حتی اثبات بطلان آن را دشوار یافت: چگونه

---

۱. به نقل از گرگوری نوسائی.

2. Arius

عیسی مسیح می‌توانست بسان خدای پدر خدا باشد؟ آریوس الوهیت مسیح را انکار نمی‌کرد؛ درواقع، او عیسی را «خدای نیرومند» و «خدای کامل»[1] می‌نامید، اما او استدلال می‌کرد این اندیشه که او سرشتی الوهی داشته کفرآمیز است: عیسی به صراحت گفته بود که پدر بزرگ‌تر از او است. الکساندر و دستیار جوان باهوش او آتاناسیوس[2] بی‌درنگ تشخیص دادند که این موضوع صرف بحث دقیق الهیاتی نیست. آریوس به طرح پرسشهای بسیار مهم دربارهٔ ذات خداوند می پرداخت. در این ضمن، آریوس که مبلغی ماهر بود اندیشه‌های خود را بر روی موسیقی متمرکز ساخته بود و بلافاصله افراد غیرحرفه‌ای با همان شور و حرارت اسقف‌های خود به بحث در باب این موضوع می پرداختند.

بحث و مشاجره چنان بالا گرفت که امپراطور کنستانتین شخصاً دخالت نمود و برای فیصله دادن به این موضوع شورای کلیسا را به تشکیل مجمعی در نیقیه در ترکیهٔ جدید فرا خواند. امروزه نام آریوس نماد و مظهر بدعت‌گذاری است، اما هنگامی که تعارض و اختلاف‌نظر بروز پیدا نمود، رسماً هیچ نوع موضع‌گیری راست کیشانه وجود نداشت و به هیچ وجه مسلم نبود چرا آریوس خطا نموده یا حتی واقعاً به راه خطا رفته است. چیز تازه‌ای دربارهٔ ادعای او وجود نداشت: اوریگن که طرفین دعوا احترام فوق‌العاده ای برای او قایل بودند، نظریهٔ مشابهی را تعلیم می داد. باوجود این جو فکری از زمان اوریگن در اسکندریه تغییر کرده بود و مردم دیگر عقیده نداشتند که خدای افلاطون را می توان باموفقیت با خدای کتاب مقدس به‌هم آمیخت. فی‌المثل، آریوس، الکساندر و آتاناسیوس به نظریه‌ای باور یافته بودند که هر فیلسوف افلاطونی را متحیر می ساخت: آنان می‌گفتند که خدا جهان را از عدم (اکس نیهیلو) آفریده بود و عقیدهٔ خود را بر کتاب مقدس استوار می‌ساختند. درواقع، سفر پیدایش چنین ادعایی کرده بود. نویسندهٔ عهد قدیم اشاره کرده بود که خدا جهان را از درون آشفتگی نخستین آفریده بود و این تصور که خدا

---

[1] در نامه ای به آریوس، متحد او در Thalia به نقل از

Robert C. Gregg & Dennis E. Groh, *Early Arianism, A View of Salvation* (London, 1981), p.66.

[2] Athanasius

کل عالم را از خلاء مطلق آفریده بود، کاملاً تازه بود. این تصور با اندیشهٔ یونانی بیگانه بود و متألهانی نظیر کلمان و اوریگن که به نظریهٔ افلاطونی صدور وفادار مانده بودند، آن را تعلیم نداده بودند، اما مسیحیان در حوالی قرن چهارم با این دیدگاه گنوسی در باب جهان به عنوان چیزی شکننده و ناقص هم عقیده بودند که ب شکاف و فاصله‌ای عظیم از خدا جدا شده بود. این نظریهٔ جدید خلق از عدم براین تلقی از جهان به عنوان ذاتی اساساً شکننده و آسیب‌پذیر که از لحاظ هستی و حیات مطلقاً وابسته به خداوند است، تأکید می‌کرد. خدا و انسان، آنگونه که در اندیشهٔ یونانی می‌یابیم، دیگر قرابتی بایکدیگر نداشتند. خداوند هریک از موجودات را از ورطهٔ نیستی به قلمرو هستی فراخوانده بود و در هر لحظه‌ای او می‌توانست دست حمایتگر خود را از آنان دریغ دارد. دیگر زنجیرهٔ عظیم هستی که الی الابد ازخداوند فیضان می‌یابد، وجود نداشت. دیگر هیچ نوع جهان میانجی موجودات روحانی که مانای الهی را به جهان منتقل می‌ساختند، وجود نداشت مردان و زنان دیگر نمی‌توانستند براساس سعی و مجاهدهٔ شخصی خود از زنجیرهٔ هستی به سوی خداوند بالا روند. تنها خدا که در وهلهٔ نخست آنان را از کتم عدم بیرون کشانده بود و به‌طور ابدی بر آنان خلعت هستی پوشانده بود می‌توانست نجات و رستگاری ابدی آنها را تضمین کند.

مسیحیان می‌دانستند که عیسی مسیح با مرگ و رستاخیز[1] خود آنان را نجات داده بود؛ آنان از نیستی و نابودی نجات یافته بودند و یک روز در هستی خداوندکه وجود[2] و حیات[3] محض است، شریک خواهند شد. به‌طریقی مسیح آنها را قادر ساخته بود از فاصله و شکافی که خدا را از انسان جدا ساخته بود، عبور کنند. پرسش این بود که او چگونه این کار را انجام داده بود؟ او در کدامین سوی این شکاف بزرگ[4] قرار داشت؟ اکنون دیگر ملاء اعلی، مکان کمال[5] و پُری میانجی‌ها و ایون‌ها وجود نداشت. یا مسیح، کلمه، به قلمرو الهی (که اکنون تنها قلمرو خداوند

1. resurrection
2. Being
3. Life
4. Great Divide
5. Place of Fullness

بود) تعلق داشت یا به نظام شکننده وآسیب‌پذیر مخلوقات. آریوس و آتاناسیوس او را در دوسوی مخالف این شکاف بزرگ قرار دادند: اتاناسیوس او را در جهان الوهی قرار داد و آریوس در نظام آفرینش.

آریوس می‌خواست بر تباین ذاتی بین خدای یگانه و همهٔ مخلوقات او تأکید کند. همان‌طور که او به اسقف الکساندر نوشت خدا «تنها موجود نامخلوق، تنها وجود ازلی و تنها واحد یگانهٔ بدون آغاز بود، تنها وجود حقیقی، تنها واحد بی‌همتایی بود که فناناپذیر بود و تنها حکیم، تنها خیر و تنها حاکم مطلق بود.»[1] آریوس کتب مقدس را به خوبی می‌شناخت و آثار متعددی برای تأیید ادعای خود مبنی براینکه مسیح کلمة الله فقط می‌توانست موجودی مثل خود ما باشد، تألیف نمود. قطعهٔ کلیدی توصیفِ حکمتِ الهی در کتاب امثال بود که با صراحت بیان می‌کرد خداوند حکمت را از همان ابتدا آفریده بود.[2] این متن همچنین بیان می‌کرد که حکمت عامل و نمایندهٔ آفرینش بود، مفهومی که در مقدمهٔ انجیل یوحنای مقدس تکرارگردید. کلمه در آغاز با خدا بود:

همه چیز به وسطهٔ او آفریده شد
و به غیر از و چیزی از موجودات هستی نیافت.[3]

لوگوس ابزاری بود که خدا آن را برای جامهٔ هستی پوشاندن به موجودات دیگر به‌کار برد. بنابراین، آن کاملاً از همهٔ موجودات متفاوت و از منزلتی فوق‌العاده بالا برخوردار بود، اما چون خدا لوگوس را آفریده بود، آن ذاتاً متفاوت و متمایز از خود خدا بود.

یوحنای مقدس این نکته را روشن ساخت که عیسی همان لوگوس بود؛ او همچنین گفت که لوگوس خدا بود.[4] با وجود این آریوس تأکید نمود که او ماهیتاً خدا نبود، بلکه خداوند او را به مقام الهی ارتقا داده بود. او متفاوت از بقیهٔ ما بود، زیرا خداوند او را مستقیماً و همهٔ موجودات دیگر را به واسطهٔ او آفریده بود.

1. Arius, Epistle to Alexander.2.
2. *Proverbs* 8:22. Quoted on pp. 81-82.

۳. یوحنا ۱: ۳. ۴. یوحنا ۱: ۲.

خداوند پیش‌بینی کرده بود که هنگامی که لوگوس به انسان تبدیل شود، به‌طور کامل از او اطاعت خواهد نمود و ازین‌رو پیشاپیش به عیسی مقام الوهیت بخشیده بود، اما الوهیت عیسی ذاتی او نبود، بلکه تنها نوعی پاداش یا موهبت بود. همچنین، آریوس توانست متون بسیار دیگری پدید آورد که ظاهراً دیدگاه او را تأیید می‌کرد. صرف این واقعیت که عیسی، خدا را «پدر» خود نامیده بود دال بر نوعی تمایز بود؛ ابوت بنابر طبیعت خود مستلزم وجود قبلی و تفوق بر پسر است. آریوس همچنین به قطعاتی در کتاب مقدس اشاره می‌کرد که بر فروتنی و ضعف و آسیب‌پذیری مسیح تأکید می‌کردند. آنگونه که دشمنان آریوس ادعا می‌کردند او قصد تحقیر وکم اهمیت جلوه دادن عیسی را نداشت. او تصوری والا از شرافت ذاتی مسیح و اطاعت او از خداوند تا دم مرگ داشت که نجات و رستگاری ما را تضمین کرده بود. خدای آریوس به خدای فیلسوفان یونانی نزدیک بود، خدایی دور و کاملاً فراتر از جهان و همچنین او از مفهوم یونانی رستگاری پیروی می‌کرد. فی‌المثل، رواقیون همواره تعلیم داده بودند که برای انسان شریف و پرهیزکار امکان تبدیل شدن به موجودی الوهی وجود داشت. این امر همچنین از دیدگاه افلاطونی مهم و ضروری بود. آریوس شورمندانه باور داشت که مسیحیان نجات یافته و به موجودات الوهی تبدیل شده بودند و از ذات الهی برخوردار بودند. این تنها بدان سبب امکان‌پذیر شده بود که عیسی راه پیش روی ما را روشن ساخته بود. او براساس عالی‌ترین معیارهای اخلاقی زیسته بود و حتی تا دم مرگ و مصلوب شدن بر چوبهٔ دار از خداوند اطاعت کرده بود. همان‌طور که پل مقدس گفت به سبب اطاعت تادم مرگ بود که خداوند او را به مقامی بس والا ارتقا داده و عنوان سرور (کوُریوس) را به او ارزانی داشته بود.[1] اگر عیسی موجودی بشری نبود، امیدی به رستگاری ما وجود نداشت. اگر او بنابر طبیعتِ خدا نبود و چیزی وجود نداشت که از آن سرمشق بگیریم، در حیات او هیچ‌چیز ارزشمندی وجود نمی‌داشت. با تأمل در حیات بُنوتِ کاملاً مطیعانهٔ مسیح بود که مسیحیان خود به موجودات الوهی تبدیل

---

1. *Philippians* 2:6-11. Quoted on p. 105

گردیدند. با تقلید از مسیح، آفریدهٔ کامل، آنان نیز به «موجودات کامل تغییرناپذیر و ثابت خدا «مبدل می‌شوند.»[۱]

اما آتاناسیوس نگرش کمتر خوشبینانه‌تری از توانایی انسان برای تبدیل شدن به خدا داشت. او نوع انسان راذاتاً شکننده و ضعیف می‌دانست: ما از نیستی و عدم پدید آمده‌ایم و هنگامی که گناه ورزیده بودیم به نیستی هبوط کرده بودیم. بنابراین هنگامی که خدا به تأمل در باب آفرینش خود پرداخت،

> او مشاهده نمود که همهٔ طبیعت مخلوق اگر با اصول خود به حال خود رها می‌شد، در تغییر و تحول دایم می‌بود و دستخوش انحلال می‌گردید. برای جلوگیری از این امر و بازداشتن عالم از تجزیه و ازهم گسیختگی و فروافتادن در ورطهٔ نیستی، او با همین لوگوس ازلی خود همه‌چیز را آفرید و به آفرینش خلعت هستی بخشید.[۲]

فقط با بهره‌مندی از ذات الهی، به واسطهٔ لوگوس او بود که انسان توانست از انحلال و فنا یافتن بگریزد، زیرا تنها خداوند وجود کامل بود. اگر لوگوس خود موجودی ضعیف و آسیب‌پذیر می‌بود، او قادر نمی‌بود که نوع انسان را از فنا و نیستی نجات دهد. لوگوس جسمیت یافته بود تا به ما حیات بخشد. او به جهان فناپذیر مرگ و فساد قدم گذارده بود تا بهره‌ای از آسیب‌ناپذیری و جاودانگی خداوند را به ما ارزانی دارد، اما اگر خود لوگوس موجودی ضعیف و آسیب‌پذیر می‌بود و به زوال و نیستی دچار می‌شد، این نجات و رستگاری ناممکن می‌بود. تنها آنکه جهان را آفریده بود می‌توانست آن را نجات دهد و این به آن معنا بود که مسیح، لوگوسی که جسمیت یافته بود، می‌بایست دارای ماهیتی مشابه پدر باشد. همان‌طور که آتاناسیوس گفت، کلمه انسان گردید تا ما بتوانیم به موجودات الهی تبدیل شویم.[۳]

هنگامی که اسقف‌ها در ۲۰ مه ۳۲۵ در نیقیه گرد آمدند تا به رفع این بحران بپردازند، احتمالاً شمار بسیار اندکی با دیدگاه آتاناسیوس دربارهٔ مسیح موافق بودند. اکثر آنان به موضعی بین آتاناسیوس و آریوس اعتقاد داشتند. با این حال، آتاناسیوس توانست الهیات خود را به نمایندگان اعزامی تحمیل کند و با حضور

1. Arius, *Epistle to Alexander* 6.2.
2. Athanasius, *Against the Heathen*, 41.
3. Athanasius, *On The Incanation*,54

امپراطوری که سایه‌اش بر جمع آنان سنگینی می‌کرد، تنها آریوس و دوتن از همراهان شجاع او از امضای اعتقاد نامه[1] خودداری کردند. این اعتقادنامه برای نخستین بار خلق از عدم[2] را نظریهٔ رسمی اعلام نمود و تأکید کرد که مسیح آفریده یا ایون محض نبود، آفریننده و مسیح (نجات‌بخش)[3] یکی بودند:

ما به خدای واحد ایمان داریم
پدر قادر مطلق،
آفرینندهٔ اشیای مرئی و نامرئی
و به یک خداوندگار، عیسی مسیح ایمان داریم
پسر خدا،
تنها فرزند زاده شدهٔ پدر
یعنی از جوهر پدر،
خدا از خدا،
نور از نور،
خدای حقیقی از خدای حقیقی
زاده شده نه آفریده
از یک جوهر با پدر،
به واسطهٔ او همه موجودات آفریده شدند
آن موجوداتی که در آسمان هستند و
آن موجوداتی که بر روی زمین هستند.
آنکه برای ما انسانها و برای رستگاری ما
پایین آمد و انسان شد،
رنج برد،
دوباره در روز سوم برخاست،
به آسمانها عروج نمود و
برای داوری زندگان و مردگان
خواهد آمد،
و ما به روح‌القدس ایمان داریم.[4]

---

1. Creed 2. Creation ex nihilo 3. Redeemer

۴. این با بیانیهٔ اعتقادی که معمولاً به اعتقادنامهٔ نیقیه معروف است فرق دارد که فی‌الواقع در ۳۸۱ در شورای قسطنطنیه تصویب شد.

این نمایش اتفاق رأی کنستانتین را خشنود ساخت که چیزی از موضوعات الهیاتی نمی‌دانست، اما درواقع هیچ نوع اجماع و اتفاق‌نظری در نیقیه وجود نداشت. بعد از شورا، اسقف‌ها مانند گذشته به تعالیم خود ادامه دادند و بحران آریانی [1] برای شصت سال دیگر تداوم یافت. آریوس و پیروان او به مبارزهٔ خود ادامه دادند و توانستند دوباره حمایت و پشتیبانی امپراطور را به‌دست آورند. اندک زمانی بعد آتاناسیوس تبعید گردید. قبولاندن کیش و باور او بسیار دشوار شده بود. به‌خصوص اصطلاح «همواوسیون»[2] (لفظاً به معنای «ساخته شده از مادهٔ واحد») فوق‌العاده مجادله‌انگیز بود، زیرا با مفاد کتاب مقدس منافات داشت و دارای فحوای ماده‌انگارانه بود. مثلاً می‌توان گفت دو سکهٔ مسی هم ماده هستند، زیرا هر دو از مادهٔ مشابهی ساخته شده‌اند.

به‌علاوه کیش و عقیدهٔ آتاناسیوس بسیاری از سؤالات مهم را بی‌پاسخ می‌گذاشت. این عقیده بیان می‌داشت که عیسی موجودی الوهی بود، اما توضیح نمی‌داد که چگونه لوگوس می‌توانست مانند پدر «از مادهٔ واحدی» باشد، بدون اینکه خدای ثانی نباشد. در ۳۳۹ مارسلوس[3] اسقف آنکیرا[4] ـ دوست وفادار و همکار آتاناسیوس که حتی یک‌بار همراه او تبعید شده بود ـ استدلال نمود که لوگوس احتمالاً نمی‌تواند موجود الهی ازلی باشد. او تنها نوعی کیفیت یا امکان بالقوه در درون خداوند بود؛ اعتقادنامهٔ نیقیه، آنگونه که از ظاهر آن بر می‌آمد، می‌توانست به‌تری تشیم[5] متهم شود، یعنی این باور که سه خدا وجود دارد: پدر، پسر و روح‌القدس. مارسلوس به جای اصطلاح مناقشه‌انگیز «همواوسیون» اصطلاح «هموئی یواوسیون»[6] مصالحه‌آمیز، یعنی دارای طبیعت همانند یا مشابه را پیشنهاد نمود. ماهیت پیچیدهٔ این مباحثه اغلب تمسخر دیگران، به خصوص گیبون[7] را برانگیخته است که این را مضحک می‌یافت که وحدت مسیحی صرفاً با تغییر حروف مصوت در یک واژه مورد تهدید قرار گیرد. لیکن

---

1. Arian
2. homoousion (of the same nature)
3. Marcellus
4. Ancyra
5. tritheism
6. homoiousion
7. Gibbon

آنچه درخور توجه است سرسختی مسیحیان در استمرار بخشیدن به این احساس خود بود که الوهیت مسیح مسأله‌ای مهم و حیاتی است، هرچند که بیان آن به زبان مفهومی بسیار دشوار بود. بسیاری از مسیحیان، مانند مارسلوس، از خطری که وحدت الوهی را تهدید می‌کرد، بیمناک بودند. به‌نظر می‌رسد که مارسلوس براین باور بوده است که لوگوس تنها مرحله‌ای گذرا بود: در آغاز آفرینش از خدا پدیدار گشته بود، در عیسی تجسد یافته بود و هنگامی که نجات و رستگاری کامل گردید، در ذات الهی محو خواهد گردد، به‌گونه‌ای که خدای واحد شامل همهٔ موجودات خواهد بود

مآلاً آتاناسیوس توانست مارسلوس و پیروان او را متقاعد کند که آنان باید نیروهای خود را متحد سازند، زیرا در مقایسه با آریانی‌ها آنان وجوه مشترک بیشتری با یکدیگر داشتند: آنانی که می‌گفتند لوگوس و پدر دارای طبیعت واحدی بودند و آنانی که باور داشتند او در طبیعت مشابه با پدر بوده «برادرانی بودند که مانند ما می‌اندیشند و تنها درکاربرد اصطلاحات با یکدیگر اختلاف دارند».[1] اولویت باید مخالفت با آریوس باشد که می‌گفت پسر کاملاً متمایز از خدا است و طبیعت مطلقاً متفاوتی دارد. از دیدگاه فردی بیگانه، این استدلالهای الهیاتی واقعاً اتلاف وقت به‌نظر می‌رسد: هیچ کسی احتمالاً نمی‌توانست، له یا علیه، چیزی را به‌طور قاطع اثبات کند و این مباحثه نشان داد که جز تشدید اختلافها نتیجهٔ دیگری به‌بار نمی‌آورد. لیکن برای شرکت‌کنندگان در مباحثه، این به هیچ‌وجه بحث بی‌حاصلی نبود، بلکه به ماهیت تجربهٔ مسیحی مربوط می‌شد. آریوس، آتاناسیوس و مارسلوس همه معتقد بودند که چیزی تازه با عیسی در جهان ظهور یافته بود و آنان تلاش می‌کردند این تجربه را در نمادهای مفهومی بیان کنند و آن را برای خود و دیگران درخور فهم گردانند. کلمات تنها می‌توانستند نمادین باشند، زیرا حقایقی که به آن اشاره می‌کردند بیان‌ناپذیر بودند. لیکن متأسفانه نوعی نابردباری[2] تعصب‌آمیز

1. Athanasius, *On the Synods of Ariminium and Seleucia* 41.1.

2. intolerence

به درون مسیحیت ره یافت که پذیرش نمادهای «صحیح» و ارتدوکس را حیاتی و لزم‌آور خواهد گرداند. این وسواس و سخت‌گیری عقیدتی که وجه ممیزهٔ مسیحیت است، می‌تواند به سهولت به خلط میان نمادهای بشری و واقعیت الهی راه برد. مسیحیت همواره دینی تناقض‌آمیز بوده است: تجربهٔ دینی نیرومند مسیحیان اولیه بر مخالفتهای عقیدتی نسبت به رویداد جنجال‌آمیز مسیح مصلوب چیره گردیده بود. اکنون در نیقیه کلیسا به سود پارادوکس تجسد، به رغم ناسازگاری ظاهری آن با یکتاپرستی، رأی داده بود.

در حیات آنتونی[1]، زاهد صحرانشین معروف، آتاناسیوس کوشید که نشان دهد چگونه نظریهٔ جدید او بر معنویت مسیحی تاثیرگذاشت. آنتونی که به پدر رهبانیت معروف است، حیات زهد و ریاضت‌سخت‌گیرانه‌ای را در صحرای مصر پیشه کرده بود. با وجود این، در گفته‌های پدران[2] که گزیده‌ای از اقوال و سخنان راهبان صحرانشین اولیه است، او همچون فردی حساس و انسانی ظاهر می‌گردد که دلتنگی او را پریشان حال کرده، مشکلات بشری او را از پا درآورده و به ارائهٔ نصایح ساده و مستقیم مشغول است، اما در زندگینامه‌اش، آتاناسیوس شخصیت او را به گونهٔ کاملاً متفاوتی تصویر می‌کند. فی‌المثل، او به یکی از مخالفان سرسخت آریانیسم[3] تبدیل می‌شود؛ وی قبلاً از لذت طعم خداگونگی[4] آیندهٔ خود برخوردار گردیده بود، زیرا تا حد در خور ملاحظه‌ای ما را در این آسیب‌ناپذیری الهی شریک می‌سازد. مثلاً هنگامی که او پس از مبارزه با شیاطین از مقابری که بیست‌سال از عمر خود را در آنها گذرانده بود بیرون می‌آید، آتاناسیوس می‌گوید که در بدن آنتونی هیچ نشانه‌ای از پیری و فرسودگی مشهود نبود. او مسیحی کاملی بود که سکون و آرامش وی را از افراد دیگر متمایز می‌ساخت. «روح او مضطرب نبود، ازین‌رو ظاهر بیرونی او نشانگر آرامش و طمانینه بود.»(۵) او به طور کامل از مسیح تقلید کرده بود: درست همان‌طور که لوگوس جسمانیت یافته بود، به جهان فاسد هبوط نموده و با نیروهای

1. *Life of Antony*
2. *The Sayings of the Fathers*
3. Arianism
4. apotheosis
5. Athanasius, *Life of Antony*, 67.

شر و بدی جنگیده بود، به همان سان آنتونی به منزلگاه دیوان و شیاطین فرود آمده بود. آتاناسیوس هرگز از تأمل و مراقبه نام نمی‌برد، مفهومی که به‌نظر برخی افلاطونیان مسیحی نظیر کلمان و اوریگن وسیلهٔ نیل به خداوارگی[1] و رستگاری بوده است. دیگر برای انسانهای میرنده و فناپذیر دستیبی به مقام قرب خداوند بدین شیوه براساس نیروهای طبیعی خود آنها امکان‌پذیر دانسته نمی‌شد. به‌جای آن، مسیحیان باید از هبوط کلمه که در دنیای فسادپذیر مادی جسمیت یافته بود تقلید کنند.

اما مسیحیان هنوز دچار سردرگمی بودند: اگر یک خدا وجود داشت، چگونه لوگوس نیز می‌توانست الوهی باشد؟ مآلاً سه متأله برجسته از کاپادوکیه در ترکیهٔ شرقی راه‌حلی را ارائه نمودند که اسباب رضایت کلیسای ارتدوکس شرقی را فراهم می‌کرد. آنان عبارت بودند از بازیل[2]، اسقف سزاریه (حدود ۳۲۹-۳۷۹)، برادر جوان‌تر او گرگوری، اسقف نوسا[3] (حدود ۳۳۵-۳۹۵) و دوست او گرگوری نازیانزوسی[4] (۳۲۹-۳۹۱). اهالی کاپدوکیه، آنگونه که معمولاً نامیده می‌شوند، همگی انسانهایی عمیقاً مذهبی بودند. آنان فوق‌العاده از اندیشهٔ نظری و فلسفه لذت می‌بردند، اما معتقد بودند که تجربهٔ دینی به تنهایی می‌تواند پاسخ به مسأله خدا را فراهم نماید. آنان که در فلسفهٔ یونانی تعلیم یافته بودند، همه از تمایز بسیار مهم میان محتوای واقعی حقیقت و جنبه‌های بیان ناپذیرتر آن آگاهی داشتند. عقل‌گرایان یونانی نخستین توجه خود را به این نکته معطوف ساخته بودند: افلاطون فلسفه را (که به زبان عقل بیان می‌گردید و ازین‌رو اثبات شدنی بود) در مقابل آموزهٔ به همان سان مهمی که از طریق اساطیر به ارث رسیده بود، قرار می‌داد که از برهان علمی می‌گریخت. ما دیده‌ایم که ارسطو هنگامی که گفته بود مردم نه برای آموختن *(mathein)*، بلکه برای تجربهٔ *(pathein)* چیزی به ادیان سری می‌گروند، به تمایز مشابهی اشاره کرده بود. بازیل در قرینهٔ مسیحی هنگامی که میان

---

1. deification 2. Basil 3. Gregory, Bishop of Nyssa
4. Gregory of Nazianzus

دوگما[1] و کروگما فرق می‌گذاشت نگرش مشابهی را بیان می‌کرد. این دو نوع آموزهٔ مسیحی برای دین مهم و ضروری بودند. کروگما آموزهٔ عمومی کلیسا بود که بر پایهٔ متون مقدس قرار داشت. لیکن دوگما بیانگر معنای عمیق‌تر حقیقت کتاب مقدس بود که تنها می‌توانست از طریق تجربهٔ دینی درک شود و به صورت نمادین بیان گردد. علاوه بر پیام روشن و درخور فهم انجیل‌ها، نوعی سنت سری یا باطنی به صورت «سری» از سوی رسولان به‌جا مانده بود؛ این‌گونه‌ای «تعلیم سری و محرمانه» بود

> که آباء مقدس ما آن را در خفا حفظ کرده‌اند که مانع برانگیخته شدن علاقه و حس کنجکاوی می‌شود. برای اینکه با این سکوت و خاموشی از ویژگی قدسی اسرار باطنی محافظت کنند. نامحرمان مجاز نیستند که به این چیزها نگاه کنند: نباید با نوشتن آنها معنای باطنی شان را افشا نمود.(۲)

در پشت نمادهای مناسک دینی و تعالیم روشن و درخور فهم عیسی اعتقادی سری وجود داشت که نمایشگر فهم تکامل یافته‌تری از ایمان بود.

تمایز بین حقیقت باطنی و ظاهری در تاریخ سیر اندیشهٔ دینی راجع به خدا بسیار مهم خواهد بود. این تمایز به مسیحیان یونانی محدود نمی‌گردید، بلکه یهودیان و مسلمانان نیز نوعی سنت سری را بسط خواهند داد. مفهوم نظریهٔ «سری» نباید مردم عادی را از شناخت حقیقت دین محروم می‌کرد. بازیل دربارهٔ صورتی اولیه از فراماسونی سخن نمی‌گفت. او صرفاً توجه را به این واقعیت معطوف می‌کرد که همهٔ حقایق دینی بیان شدنی نیستند و نمی‌توانند به روشنی و به‌گونه‌ای منطقی تعریف شوند. برخی نگرشهای دینی طنینی درونی داشتند که تنها می‌توانستند توسط هر فرد در زمانهٔ خود او، در طی آنچه که افلاطون آن را تأمل و مشاهده، «تئوریا» می‌نامید، درک شوند. چون همهٔ ادیان به واقعیتی توصیف‌ناپذیر تعلق خاطر داشتند که ورای مفاهیم و مقولات عادی قرار داشت، زبان محدود کننده و نارسا شناخته می‌شد. اگر آنها این حقایق را با چشم دل «نمی‌دیدند»، مردمی که

1. dogma (hidden tradition)
2. Basil, *On the Holy Spirit*, 28.66.

هنوز خیلی با تجربه نبودند، می‌توانستند تصور کاملاً نادرستی به‌دست آورند. بنابراین، کتب مقدس، علاوه بر معنای ظاهری‌شان، دارای معنای باطنی نیز بودند که بیان آنها همواره امکان‌پذیر نبود. بودا نیز گفته بود که برخی پرسشها «نابجا» یا نامناسب بودند، زیرا به حقایقی اشاره می‌کردند که ورای دسترس کلمات قرار داشتند. ما تنها باتجربهٔ روشهای درون‌نگرانهٔ[1] تأمل و مشاهده آنها را کشف خواهیم نمود. به یک معنا ما باید آنها را برای خودمان خلق کنیم. سعی در توصیف آنها در قالب کلمات حتماً به اندازهٔ توصیف زبانی یکی از کوارتت‌های آخر بتهوون غریب و باورنکردنی می‌بود. همان‌طور که بازیل گفت، این حقایق دینی بیان‌ناپذیر تنها می‌توانند در اشارات نمادین مناسک مذهبی یا حتی بهتر از آن به زبان خاموشی و سکوت بیان شوند.[2]

مسیحیت غربی بعداً دینی بسیار پرحاذبه‌تر خواهد شد و توجه خود را به موعظهٔ بشارت‌آمیز (کروگما) معطوف خواهد نمود: این به یکی از مسایل عمدهٔ آن در رابطه با خدا تبدیل خواهد شد. لیکن در کلیسای ارتدوکس یونانی، هر الهیاتی که شایستهٔ این نام باشد، الهیاتی ساکت و خاموش یا (آپوفاتیک)[3] خواهد بود. همان‌طور که گرگوری نوسائی گفت، هر مفهومی از خدا تشبیهی صرف، صورتی خطا و بتواره است، زیرا نمی‌تواند ذات خداوند را آشکار سازد.[4] مسیحیان باید مانندابراهیم باشندکه در روایت گرگوری از زندگی او همهٔ مفاهیم و تصورات را دربارهٔ خدا کنار گذاشت و به ایمانی تمسک جست که «نیالوده و مبرا از هر مفهومی»[5] بود. در کتاب حیات موسی، گرگوری تأکید نمود که بینش حقیقی و معرفت به آنچه ما طالب آن هستیم دقیقاً دیدن نیست، بلکه شامل نوعی آگاهی است که در آن مطلوب ما فراتر از هر نوع معرفتی است و در همه‌جا با ظلمت ناشناختگی از ما فاصله دارد.»[6] ما به وساطت عقل نمی‌توانیم خداوند را رؤیت

---

1. introspective
2. Ibid
3. apophatic
4. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 3.
5. Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius's Second Book*.
6. Gregory of Nyssa. *Life of Moses*, 2. 164.

کنیم، اما اگر بگذاریم که در ابری که برکوه سینا فرود آمد پوشانده شویم، حضور او را احساس خواهیم کرد. باریل به تمایزی بازگشت که فیلون میان ذات (اوسیا) خداوند و افعال و نشانه‌های فعل (انرگه‌ئی یه‌ی) و در جهان گذاشته بود: «ما خدای خود را تنها از طریق آثار و افعال او می‌شناسیم، اما نمی‌توانیم به شناخت ذات او راه یابیم.»[1] این به موضوع اصلی همهٔ مکاتب الهیات آینده تبدیل خواهد شد.

متألهان کاپادوکی همچنین به بسط و تکامل مفهوم روح‌القدس سخت علاقه داشتند و احساس می‌کردند که در نیقیه خیلی سرسری به این موضوع پرداخته شده بود و به‌نظر می‌رسید عبارت: «و ما به روح‌القدس ایمان داریم» به عنوان اقدامی بعدی به اعتقادنامهٔ آتاناسیوس افزوده شده است. مردم راجع به روح‌القدس سردرگم بودند. آیا آن صرفاً هم معنای خدا بود یا چیزی بیش از آن بود. گرگوری نازیانزوسی اشاره نمود «برخی (روح) را فعالیت تصور کرده‌اند، بعضی آفریده، بعضی خدا و عده‌ای دیگر دربارهٔ اینکه او را چه بنامند، مردد بوده‌اند.»[2] پل مقدس دربارهٔ روح‌القدس به عنوان ذاتی حیات بخش، آفریننده و تقدس‌بخش سخن گفته بود، اما این افعال را تنها خدا می‌تواند انجام دهد. بنابراین، نتیجه گرفته شد که روح‌القدس که گفته می‌شد حضور او در درون ما موجب رستگاری ما است، باید الوهی باشد و نه صرفاً نوعی آفریده. متألهان کاپادوکی از راه حلی استفاده نمودند که آتاناسیوس در مباحثهٔ خود با آریوس از آن استفاده کرده بود: خداوند ذاتی (اوسیا) یگانه داشت که برای ما ادراک‌ناپذیر باقی مانده بود، اما سه اقنوم[3] داشت که او را می‌شناساندند.

به جای شروع بررسی خود دربارهٔ خدا با ذات ناشناختنی او، متألهان کاپادوکی بحث خود را با تجربهٔ نوع انسان از جلوه‌ها و مظاهر او آغاز نمودند. چون ذات خداوند ادراک‌ناپذیر است، ما فقط می‌توانیم او را از طریق آن تجلیاتی بشناسیم که به عنوان پدر، پسر و روح‌القدس بر ما آشکار گردیده‌اند. این به آن معنا نبود که

1. Basil, *Epistle*, 234.1. 2. *Oration*, 31.8.

3. hypostases (manifestations of inner nature)

متألهان کاپادوکیه، آنگونه که برخی علمای الهی غربی تصور می‌کردند، به سه موجود الوهی باور داشتند. واژه اقنوم[1] برای مردمی گیج کننده بود که با زبان یونانی آشنا نبودند، زیرا معانی بسیار متعددی داشت: برخی علمای لاتینی مانند جروم مقدس بر این باور بودند که کلمهٔ *hypostasis* به همان معنای اوسیا است و می‌اندیشید که یونانیان به سه جوهر الوهی باور داشتند، اما متألهان کاپادوکیه تأکید می‌کردند که تفاوتی مهم میان اوسیا و هوپوستاسیس وجود داشت که به‌خاطر داشتن آن ضروری بود. ازین رو ذات و جوهر یک شیء آن چیزی بود که به هستی آن قوام می‌بخشید و معمولاً به شیء آنگونه اطلاق می‌شد که در درون خود بود. از سوی دیگر، هوپوستاسیس (اقنوم) برای اشاره به شیء در هنگامی به‌کار می‌رفت که از بیرون به آن نگریسته می‌شد. گاهی اوقات متألهان کپادوکیه دوست داشتند به جای هوپوستاسیس از واژه پروسوپن[2] استفاده کنند. پروسوپن در ابتدا به معنای «نیرو» بود، اما بعداً معانی ثانوی دیگری نیز یافته بود: این واژه می‌توانست به حالت چهرهٔ شخصی اشاره کند که تصویر بیرونی وضعیت روحی او بود؛ این کلمه همچنین برای اشاره به نقشی که او آگاهانه برعهده گرفته بود یا کاراکتری که قصد اجرای نقش او را داشت، استعمال می‌شد. بالنتیجه، پروسوپن، مانند هوپوستاسیس به معنای جلوه و تظاهر بیرونی طبیعت درونی فردی خاص یا نفس فردی او، آنگونه بود که به چشم ناظر خارجی می‌رسید. ازین‌رو، هنگامی که متألهان کپادوکی می‌گفتند که خدا جوهری واحد در سه اقنوم بود، منظور آنها این بود که او در ذات خود واحد و یگانه است: فقط خودآگاهی واحد الوهی وجود داشت، اما هنگامی که او از طریق مخلوقاتش جلوه‌ای از خودش را به نمایش می‌گذارد، سه پروسوپوی[3] است.

بنابراین، اقانیم سه‌گانهٔ پدر، پسر و روح‌القدس را نباید با خود خداوند یکی پنداشت، زیرا همان‌طور که گرگوری نوسائی توضیح داد، «ذات (اوسیا) ورای هر نام و نشان و بیان‌ناپذیر است». «پدر»، «پسر» و «روح‌القدس»، فقط نامهایی هستند

1. hypostasis 2. prosopon (force) 3. prosopoi

در نتیجه در تجربهٔ دینی می‌توانست درک شود. البته از لحاظ منطقی این اساساً هیچ نوع معنایی نداشت. در خطبه‌ای قدیم‌تر گرگوری نازیانزوسی توضیح داده بود که صرف ادراک‌ناپذیر بودن اصل اعتقادی تثلیث، ما را در مقابل سر مطلق خداوند قرار می‌دهد و به ما یادآوری می‌کند که نباید هیچ امیدی به شناخت او داشته باشیم.(۱) این امر باید مانع گردد که ما اظهاراتی ساده‌نگرانه دربارهٔ خدا بر زبان آوریم که هنگامی که او خود را آشکار می‌سازد، فقط می‌تواند ذات خود را به شیوه‌ای بیان‌ناپذیر جلوه‌گر سازد. بازیل نیز در مقابل این تصور به ما اخطار کرد که می‌توانیم شیوه‌ای را کشف کنیم که براساس آن تثلیث عمل می‌نمود. به عبارت دیگر فی‌المثل کوشش برای حل این معماکه چگونه سه جلوهٔ ذات احدیت در آن واحد همسان و متمایز بودند، بی‌فایده شمرده می‌شد. این امر ورای درک زبان، مفاهیم و تواناییهای تحلیل بشری قرار داشت.(۲)

ازاین رو، تثلیث را نباید به شیوهٔ ظاهری و سطحی تفسیر نمود؛ تثلیث «نظریه»‌ای پیچیده و دشوار نبود، بلکه نتیجهٔ تأمل و مشاهده (تئوریا) بود. هنگامی که مسیحیان در غرب طی قرن هیجدهم ازاین اصل عقیدتی شرمنده‌خاطر شدند و کوشیدند گریبان خود از آن رها سازند، آنان می‌کوشیدند مفهوم خدا را برای عصر خرد[۳] معقول و درخور فهم سازند. این یکی از عواملی بود که همان‌طور که خواهیم دید، به اصطلاح به مرگ خدا در قرنهای نوزدهم و بیستم خواهد انجامید. یکی از دلایلی که متألهان کاپادوکی به ابداع این الگوی خلاق پرداختند این بود که نگذارند خدا آن‌گونه که در فلسفهٔ یونانی بود به مفهومی عقلانی تبدیل شود. همان‌طور که بدعت‌گذارانی مانند آریوس همین تلقی را از خدا داشتند. الهیات آریوس بیش از حد واضح و منطقی بود. تثلیث به مسیحیان یادآوری می‌کرد که واقعیتی که ما او را «خدا» می‌نامیدیم، نمی‌توانست به وسیلهٔ عقل بشری ادراک شود. آموزهٔ تجسد، آن‌گونه که اعتقادنامهٔ نیقیه بیان می‌کرد مهم بود، اما می‌توانست به نوعی بت‌پرستی

1. Gregory of Nazianzus, *Oration*, 29:6-10. 2. Basil, *Epistle*, 38.4

3. Age of Reason

ساده‌انگارانه بیانجامد. مردم ممکن است به شیوه‌ای بیش از حد بشری دربارهٔ خدا بیندیشند و حتی ممکن است فکر کنند که او مانند ما می‌اندیشد، عمل می‌کند و برای آینده برنامه‌ریزی می‌کند. از آنجا تا نسبت دادن انواع عقاید نسنجیده به خدا و بدین‌سان مطلق ساختن آنها تنها راه کوتاهی خواهد بود. تثلیث کوششی برای تصحیح این گرایش بود. به جای اینکه آن را گزاره ی واقعی دربارهٔ خدا بدانیم، شاید بهتر باشد آن را سرودی شاعرانه یا رقص و آهنگی کلامی بین آنچه مورد اعتقاد ما است و انسانهای فانی دربارهٔ خدا، آن را می‌پذیرند و این درک ضمنی فهم کنیم که چنین گزاره یا موعظهٔ انجیلی فقط می‌تواند موقتی باشد.

تفاوت میان کاربرد یونانی و غربی واژهٔ «نظریه» آموزنده است. در مسیحیت شرقی، «تئوریا» همواره به معنای تأمل و مشاهده خواهد بود. در غرب، «نظریه» به معنای فرضیه‌ای عقلی به‌کار رفته است که باید به‌گونهٔ منطقی به اثبات آن پرداخت. بسط و گسترش «نظریه»‌ای دربارهٔ خدا براین دلالت داشت که «او» می‌تواند در نظام اندیشهٔ بشری گنجانده شود. فقط سه متألهٔ لاتین در شورای نیقیه حضور داشتند. اکثر مسیحیان غربی در سطح موضوعات مورد بحث تخصص و آگاهی نداشتند و چون آنان برخی از واژگان فلسفهٔ یونانی را درک نمی‌کردند، احتمالاً نظر خوشی نسبت به نظریهٔ تثلیث نداشتند. شاید این واژه به‌طور کامل به زبان دیگری ترجمه‌پذیر نبود. هر فرهنگی ناگزیر است مفهوم خاص خود را از خدا بیافریند. اگر غربیان تفسیر یونانی را از تثلیث بیگانه می‌یافتند، آنان باید روایت خاص خود را ارائه می‌نمودند.

متأله کاتولیکی که تثلیث را برای کلیسای لاتین تعریف نمود اوگوستین بود. او همچنین از پیروان پرشور افلاطون و سخت شیفتهٔ افلوطین بود و بنابراین بیش از برخی از همکاران غربی خود با این نظریه همدلی داشت. همان‌طور که او توضیح داده است سوء فهم اغلب به سادگی ناشی از کاربرد اصطلاحات بود:

> به منظور توصیف چیزهای بیان ناپذیری که ما ممکن است قادر باشیم به نحوی به بیان آن چیزهایی بپردازیم که به هیچ‌وجه به‌طور کامل قادر به بیان آن نیستیم، دوستان یونانی ما از یک جوهر و سه عنصر سخن گفته‌اند، اما آبای لاتین از یک ذات یا جوهر و سه

شخص سخن به میان آورده‌اند.[۱]

انجا که یونانیان با ملاحظهٔ سه اقنوم به خدا نزدیک شدند و از تحلیل ذات یگانه و نامکشوف او خودداری کردند، خود اوگوستین و مسیحیان غربی بعد از او با ذات یگانهٔ الهی آغاز نمودند و سپس به بحث دربارهٔ سه جلوه یا تجلی او پرداختند. مسیحیان یونانی برای اوگوستین احترام فوق‌العاده‌ای قایل بودند و او را یکی از آبای بزرگ کلیسا می‌دانستند، اما آنان با سوءظن به الهیات تثلیثی او نگاه می‌کردند و احساس می‌کردند که خدا را بیش از حد عقلانی و انسان‌گونه ساخته است. رویکرد اوگوستین، مانند یونانیان مابعدالطبیعی نبود، بلکه روان‌شناختی و بسیار شخصی بود.

اوگوستین را می‌توان بنیانگذار ذهنیت غربی نامید. هیچ متألهٔ دیگری، غیر از سنت پل، با نفوذتر از او در غرب نبوده است. ما او را به گونه‌ای ژرف بهتر از هر متفکر دیگر اواخر دورهٔ باستان می‌شناسیم، عمدتاً به خاطر اعترافات[۲] او که بیان رسا و شورمندانهٔ کشف خدا از سوی او است. اوگوستین از همان سالهای نوجوانی در جستجوی دینی توحیدی بود او خدا را برای نوع انسان مهم و حیاتی می‌دانست در آغاز اعترافات خطاب به خدا می‌گوید: «تو ما را به خاطر خود آفریدی و قلبهای ما تا زمانی که در تو آرام نگیرند، بی‌قرار هستند.»[۳] هنگامی که در کارتاژ به تدریس فن خطابه[۴] اشتغال داشت، به دین مانوی گروید که صورت بین‌النهرینی آیین گنوسی[۵] بود، اما مآلاً آن را رها ساخت، زیرا او کیهان‌شناسی آن را رضایت‌بخش نیافت او مفهوم تجسد را موهن و هتک حرمت تصور خدا می‌یافت، اما هنگامی که در ایتالیا به سر می‌برد آمبروز[۶]، اسقف میلان، او را متقاعد ساخت که مسیحیت با فلسفهٔ افلاطون و افلوطین ناسازگار است. با وجود اینکه اوگوستین از برداشتن گام نهایی و پذیرش غسل تعمید اکراه داشت، احساس می‌کرد که برای او

1. *On the Trinity* vii 7　　2. *Confessions*

3. *Confessions* I 1, trans Henry Chadwick (Oxford, 1991), p.3

4. rhetoric　　5. Gnosticism　　6. Ambrose

مسیحیت مستلزم رهبانیت و تجرد[1] بود و او بی‌میل بود که این گام نهایی را بردارد. او همواره دعا می‌کرد: «خدایا به من تقوا و پاکدامنی عطا کن، اما اکنون نه.»[2]

گرویدن نهایی او به مسیحیت نوعی انقلاب درونی، گسستنی حاد با حیات گذشته‌اش و تولد دوبارهٔ دردناکی بود که ویژگی تجربهٔ دینی غرب بوده است. یک روز، هنگامی که او با دوستش آلیپیوس[3] در باغستان مشترکشان نشسته بود، این مبارزهٔ درونی به اوج رسید:

> از ژرفایی پنهان معاینهٔ نفس عمیق، خیلی از همهٔ درد و رنجهای مرا بر ملا ساخته بود و آن را «در مقابل چشم قلب من» قرار داد (مزامیر ۱۸:۱۵) و این توفان عظیم را در من پدید آورد که با سیلاب بی‌پایان اشک همراه بود. برای ریختن همهٔ این اشکها و ناله‌هایم، از کنار آلیپیوس برخاستم (زیرا گوشه‌ای دنج برای شک و زاری مناسب‌تر به نظرم می‌رسید...) خود را در پایهٔ درخت انجیری انداختنم و تا آنجاکه توانستم اشک ریختم. از چشمانم سیل اشک جاری بود، ارمغانی پذیرفتنی به پیشگاه تو (مزامیر ۱۹:۵۰) و گرچه نه با این کلمات، بلکه در این معنا ــ بارها به تو گفتم «ای خداوند بر من کرم فرما، زیراکه پژمرده‌ام. ای خداوند مرا شفا ده، زیراکه استخوانهایم مضطرب است (مزامیر ۶)»[4]

خداوند همیشه به سهولت در غرب خود را بر ما آشکار نساخته است. تغییر کیش اوگوستین همچون واگشتی روان‌شناختی به‌نظر می‌رسد که بعد از آن فرد نوآیین با از دست دادن توش و توان خود، در آغوش خداوند آرام می‌گیرد و همهٔ شهوات و دلبستگیهای دنیوی او فنا می‌پذیرد. در حالی که اوگوستین گریان بر روی زمین دراز کشیده بود، ناگهانی صدای کودکی را از خانهٔ مجاور شنید که عبارت زیر را می‌خواند «برخیز و بخوان، برخیز و بخوان.» اوگوستین که این را سروش غیبی تلقی کرده بود، از زمین برخاست، با شتاب به سوی آلیپیوس متحیر و رنج دیده بازگشت و عهد جدید خود را از دست او ربود. هنگامی که آن را باز نمود سخنان سنت پل به رومیان آمد: «نه در بزمها و سکرها و فسق و فجور و نزاع و حسد.» مبارزهٔ طولانی خاتمه یافته بود. او به یاد آورد: «نه مایل بودم و نه نیاز داشتم بیشتر بخوانم.» «بی‌درنگ، با این کلمات آخر، چنان بود که گویی آرامش روحی و رهایی از همه

---

1. celibacy
2. Ibid., VIII vii (17), p. 145.
3. Alypius
4. Ibid., VIII xii (28), p. 152.

نگرانیها بر قلب من تابیدن گرفت. همهٔ سایه‌های شک و تردید زایل شده بود.»(۱)

با وجود این، خداوند همچنین می‌توانست سرچشمهٔ شادی و مسرت باشد کوتاه زمانی پس از تغییر کیش خود، اوگوستین یک شب با مادر خود مونیک[2] در اوستیا[3] در ساحل رود تیبر[4] حالت وجد و خلسه‌ای را تجربه نمود. ما دربارهٔ این موضوع با تفصیل بیشتر در فصل هفتم بحث خواهیم کرد. او در مقام فیلسوفی افلاطونی می‌دانست که خدا را باید در ذهن یا روح یافت و در کتاب دهم اعترافات از قوه‌ای موسوم به قوهٔ خیال بحث نمود. این چیزی بسیار پیچیده‌تر از قوهٔ حافظه و یادآوری بود و نزدیک‌تر به آن چیزی است که روان‌شناسان آن را قلمرو ناخودآگاه می‌نامند. از نظر اوگوستین، حافظه نمایانگر کل فعالیت ذهن بود، چه خودآگاه و چه ناخودآگاه. پیچیدگی و تنوع آن او را سخت به حیرت وا می‌داشت. این «سری حیرت‌انگیز»، جهانی درک‌ناپذیر از تصاویر، جلوه‌های حضور گذشته‌ها، مغاره‌ها و دخمه‌های گذشته و بی‌شمار ما است.(۵) از طریق این دنیای درونی آکنده از شرارت بود که اوگوستین می‌خواست از راه ژرف‌کاوی در آن خدای خود را بیابد، خدایی که به گونه‌ای تناقض‌آمیز هم در درون و هم در فوق او بود. صرف جستجو برای اثبات وجود خدا در جهان خارج کافی نبود. خداوند را تنها باید در جهان واقعی ذهن و روح کشف نمود:

> تو را دیر دوست داشته‌ام، با جمالی چنین کهن و چنین تازه، تو را دیر دوست داشته‌ام و ببین تو در درون من بودی و من در جهان خارج و تو را در آنجا می‌جستم و در حالتی زشت و کریه در آن موجودات زیبایی که تو آفریدی، فرو غلتیدم. چیزهای دوست‌داشتنی و زیبا مرا از تو دور نگه داشتند. هرچند اگر آنها هستی خود را مرهون تو نبودند، اساساً وجود نمی‌یافتند.(۶)

بنابراین، خداوند واقعیتی عینی و خارجی نبود، بلکه حضوری روحانی در اعماق پیچیدهٔ نفس بود. اوگوستین در این بینش نه تنها با افلاطون و افلوطین، بلکه

---

1. Ibid., VIII XII (29), p. 152-53.

قطعهٔ منقول از سنت پل مربوط است به نامهٔ این رسول به رومیان ۱۳: ۱۴

2. Monica　3. Ostia　4. River Tiber

5. Ibid., X xvii (26), p.194　6. Ibid., V xxvii (38), p.201

همچنین با بوداییان، هندوها و شمن‌ها در ادیان غیر توحیدی شریک بود. با وجود این، خدای او خدایی نامتشخص نبود، بلکه خدای بسیار متشخصِ یهودی - مسیحی بود. خداوند به ضعف و ناتوانی انسان رحمت آورده بود و به جستجوی او رفته بود:

> تو صدا زدی و با صدی بلند فریاد کشیدی و گوش مرا کر کردی. تو تابنک و فروزنده بودی و نابینایی مرا زدودی. تو عطرآگین بودی و من رایحهٔ تو را استنشاق کردم و اکنون دل در هوای تو دارم. من طعم تو را چشیدم و سخت واله و مشتاق توام. تو مرا لمس کردی و برای نیل به آن صلح و آرمشی که خاص تو بود در آتش محبت تو گداخته شدم.(۱)

متألهان یونانی عموماً تجربهٔ شخصی خود را در نوشته‌های الهیاتی‌شان مطرح نمی‌ساختند، اما الهیات اوگوستین از تقدیر و سرگذشت بسیار فردی او مایه می‌گرفت.

شیفتگی اوگوستین به مسأله روح و ذهن او را ترغیب نمود که به بسط و تکامل تثلیث‌گرایی[2] خاص خود در رساله در باب تثلیث[3] بپردازد که در سالهای نخست قرن پنجم نوشته شد. چون خداوند ما را به صورت خود آفرید ما باید قادر باشیم نوعی تثلیث را در اعماق روح خود تشخیص دهیم. به جای آغاز نمودن با مسایل انتزاعی مابعدالطبیعی و تمایزات ظاهری که مسیحیان یونانی از آن استفاده می‌کردند، اوگوستین تحقیق و بررسی خود را با لحظهٔ حقیقت شروع کرد که اکثر ما آن را تجربه کرده‌ایم. هنگامی که ما به عباراتی نظیر «خداوند نور و روشنایی است» یا «خدا حقیقت است» برمی‌خوریم، به‌طور غریزی افزایش شتابندهٔ گونه‌ای جذبهٔ روحانی را احساس می‌کنیم و این احساس را داریم که خدا می‌تواند به زندگی ما معنا و ارزش بخشد، اما پس از این اشراق کوتاه و زودگذر، ما دوباره به قالب ذهنی معهود خود باز می‌گردیم و آن هنگامی است که دلواپس «امور معمولی و دنیوی»(۴) هستیم. ممکن است سعی و مجاهده کنیم، اما نمی‌توانیم دوباره آن لحظهٔ اشتیاق

---

1. Ibid. 2. Trinitarianism 3. De Trinitate
4. *On the Trinity,* VIII.ii.3.

بیان‌ناپذیر را فراچنگ آوریم. فرایندهای اندیشهٔ معمولی نمی‌توانند به ما کمک کنند؛ به جای آن ما باید به وسیلهٔ عباراتی مانند «او حق است»[۱] به «آنچه دل ما می‌گوید» گوش فرا دهیم، اما آیا دوست داشتن حقیقتی که او را نمی‌شناسیم امکان‌پذیر است؟ اوگوستین در ادامه نشان می‌دهد که چون نوعی تثلیث در روح و ذهن ما وجود دارد که مانند هر تصویر افلاطونی خداوند را بازمی‌تاباند، ما حسرت دست یافتن به صورت مثالی خود را داریم ـ نمونهٔ ازلی که ما به صورت آن آفریده شدیم.

اگر با ملاحظهٔ ذهن و روحی آغاز کنیم که خود را دوست می‌دارد، ما نه تثلیث، بلکه ثنویت[۲] را می‌یابیم: دوست داشتن و ذهن، اما در صورتی که ذهن به خود آگاه نگردد، یعنی به آنچه باید آن را خودآگاهی بنامیم دست نیابد، نمی‌تواند خود را دوست بدارد. اوگوستین با سبقت جستن بر دکارت، استدلال می‌کند که شناخت ما از خود سنگ بنای همهٔ معرفتهای دیگر است. حتی تجربهٔ ما از شک، ما را نسبت به ذات خویش آگاه می‌گرداند.[۳]

بنابراین، در درون روح سه خاصیت وجود دارد: حافظه، فاهمه و اراده که با معرفت، خودشناسی و عشق مطابقت دارد. این فعالیتهای ذهنی مانند سه شخص الوهی، اساساً یکی هستند، زیرا آنها سه ذهن جداگانه را تشکیل نمی‌دهند، بلکه هریک کل ذهن را اشغال می‌کند و در آن دو دیگر رسوخ دارد: «من به یاد می‌آورم که دارای حافظه، قوهٔ فهم و ادراک و اراده هستم؛ من درک می‌کنم که می‌فهمم و صاحب اراده، یادآوری و قوهٔ حافظهٔ خود هستم.»[۴] بنابراین، مانند تثلیث الوهی که متألهان کاپادوکی به توصیف آن پرداخته‌اند، همهٔ این سه خاصیت «یک حیات، یک ذهن و یک جوهر را تشکیل می‌دهند.»[۵]

لیکن این درک و شناخت ذهن از افعال و کارکردهای خودش، تنها گام اول است: تثلیثی که ما در درون خود با آن مواجه می‌شویم خود خداوند نیست، بلکه اثر و

---

1. Ibid.
2. duality
3. Ibid., Xx.14.
4. Ibid., Xxi.18.
5. Ibid

نشانه‌ای از خدا است که ما را آفرید. هم آتاناسیوس و هم گرگوری نوسائی از تصویرپردازیِ بازتاب تصویر در آیینه برای توصیف حضور خداوند در درون روح انسان استفاده کرده بودند و به منظور درک درست این موضوع ما باید به یاد آوریم که یونانیان باور داشتند که تصویر آیینه واقعی بود و هنگامی ایجاد می‌شد که نور دیدگان بیننده با نوری که از شیء ساطع می‌گردید، درمی‌آمیخت و بر سطح صیقلی آیینه انعکاس پیدا می‌کرد.(۱) اوگوستین بر این باور بود که تثلیث روح انسان نیز بازتاب تصویری بود که شمل حضور خداوند می‌گردید و به جانب او معطوف می‌شد،(۲) اما چگونه در فراسوی این تصویر که گویی در سطح تیرهٔ آیینه انعکاس یافته، به وصال خود خداوند راه می‌یابیم؟

بعد و فاصلهٔ عظیم میان خدا و انسان را نمی‌توان تنها با مجاهدهٔ بشری طی نمود. فقط چون خدا در شخص کلمهٔ تجسدٌ یافته به دیدار ما آمده است، می‌توانیم تصویر خدا را دوباره در درون خود تجدید کنیم که به سبب گناه آسیب دیده و از شکل افتاده است. ما آغوش خود را به روی فعل و فعالیت الهی باز می‌گشاییم که ما را به و سطهٔ راه و روش سه‌گانه دگرگون و متحول می‌سازد و اوگوستین آنها را تثلیث ایمان می‌نامد: رِتینِئو[3] (حفظ و نگهداری حقایق تجسد در اذهان ما)، کُنتِمپلاتیو[4] (تأمل در باب آنها) و دیلکتیو[5] (حظ و شادی از آنها). به تدریج، با پرورش احساس مستمر حضور خداوند در درون جانهای ما به این شیوه، پرده از سر تثلیث برداشته خواهد شد.(۶) این معرفت فقط تحصیل آگاهی از راه فعالیت عقلی نبود، بلکه تربیت و ریاضتی خلاق بود که با آشکار ساختن بعد وساحت الهی در اعماق نفس، ما را از درون دگرگون و متحول می‌ساخت.

اینها اعصاری تاریک و دهشتناک در جهان غرب بودند. اقوام و قبایل وحشی به اروپا سرازیر می‌شدند و امپراطوری روم را واژگون می‌ساختند: سقوط و فروپاشی تمدن درغرب به ناگزیر بر معنویت مسیحی در این قاره تأثیر گذاشت. آمبروز، مربی

1. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1983), p. 79.
2. Augustine, *On the Trinity*, xiii.
3. retineo (holding truths)
4. contemplatio
5. dilectio
6. Ibid

و آموزگار بزرگ اوگوستین، به موعظهٔ ایمانی پرداخت که اساساً جنبهٔ تدافعی داشت: مهم‌ترین مزیت آن وحدت و یکپارچگی‌اش (اینتگریتاس)[1] بود. کلیسا بایدتعالیم خود را دست نخورده نگاه می‌داشت و مانند جسم پاک مریم باکره می‌بایست از آموزه‌های نادرست اقوام وحشی و بی‌فرهنگ (که بسیاری از آنان به نظریه آریانیسم[2] گرویدند) بی‌تأثیر باقی بماند. آثار بعدی اوگوستین نیز با اندوه و تأثری عمیق درآمیخته است: سقوط امپراطوری بر آموزهٔ گناه نخستین او تأثیر گذاشت که در شیوهٔ نگرش انسانهای غربی نسبت به جهان نقش محوری می‌یابد. اوگوستین بر این باور بود که خدا، صرفاً به سبب یک گناه آدم، نوع انسان را به لعنت ابدی محکوم ساخته بود. این گناه موروثی از طریق عمل مقاربت که به واسطهٔ آنچه که اوگوستین آن را «شهوت جنسی» می‌نامید، آلودگی و فساد یافت و به همهٔ فرزندان و اخلاف او منتقل گردید. شهوت جنسی میل نابخردانه برای التذاذ از مخلوقات محض به جای خداوند بود. این کسب لذت بیش از هرجا به گونه‌ای حاد در آمیزش جنسی احساس می‌شد، آنجا که عقلانیت ما بـه‌طور کامل در باتلاق شهوت و هیجانات فرو می‌غلتید و آنگاه که خداوند مطلقاً فراموش می‌شود و مخلوقات به‌گونه‌ای شرم‌آور از یکدیگر لذت می‌جویند. این تصویر از عقل که آشوب و هاویهٔ شهوات و خواهشهای نامشروع آن را به دنبال خود می‌کشند، به طرز نگران کننده‌ای مشابه روم، سرچشمهٔ عقلانیت، قانون و نظم در غرب بود که قبایل وحشی آن را از پای درآوردند. بالنتیجه، آموزهٔ سخت‌گیرانهٔ اوگوستین تصویری ترسناک از خدایی سازش‌ناپذیر ترسیم می‌کند:

> پس از رانده شدن (از بهشت) به سبب گناه، آدم فرزندان خود را به کیفر مرگ و لعنت الهی مقید ساخت، آن فرزندانی که او با گناه ورزیدن آنها را در درون خود فاسد ساخته بود، مانند شاخه‌ای که از ریشه‌ای فاسد می‌روید؛ به‌طوری که هر فرزندی که از او و همسرش که علت گناه و لعنت ابدی‌اش بود، (از طریق شهوات جسمانی که به واسطهٔ آن کیفری مناسب به سبب نافرمانیش به او داده شد) تولد یافت؛ در طی قرون بار گناه اولیه را بر دوش خواهد کشید که خود به واسطهٔ آن از طریق خطاها و رنج و اندوه‌های بی‌شمار تا

1. integritas
2. Arianism

عذاب نهایی و هرگز پایان‌ناپذیر، همراه با فرشتگان طاغی کشانده خواهد شد... وضع به همین منوال ادامه داشت، جرثومهٔ ملعون بنی نوع انسان در فحشا غوطه‌ور بود، نه غرقه در انواع شر و فساد بود و از یک شرارت به شرارتی دیگر فرو می‌غلتید و به گروه فرشتگانی که گناه ورزیده بودند، پیوست و جزای کیفر عدلانهٔ خیانت و غدر شیطنت‌آمیز خود را باز پس می‌داد.(۱)

نه یهودیان و نه مسیحیان هبوط آدم را به چنین شیوهٔ فاجعه‌آمیزی تفسیر نمی‌کردند؛ همچنین بعداً مسلمانان این الهیات بدبینانه دربارهٔ گناه نخستین[۲] را نمی‌پذیرند. این نظریه که به غرب اختصاص دارد با تصویر سخت‌گیرانه از خدا که پیشتر ترتولیان به آن اشاره کرده بود، همخوانی دارد.

اوگوستین میراثی سخت‌گیرانه برای ما به یادگار گذاشت. دینی که به مردان و زنان یاد می‌دهد که ذات بشری خود را به گونه‌ای چاره‌ناپذیر معیوب و خطاکار دانند، می‌تواند آنها را با خود بیگانه سزد. هیچ‌جا این بیگانه‌سازی بیش از تحقیر تمایلات جنسی به طور عام و زنان به‌طور خاص آشکارتر نیست. هرچند مسیحیت در ابتدا نگرشی کاملاً مثبت نسبت به زنان داشته، اما از زمان اوگوستین موجب پدید آمدن گرایشی زن‌ستیزانه[۳] در غرب گردیده است. رسایل و نامه‌های جروم آکنده از بیزاری از زنان است که گاهی هذیان‌آمیز به‌نظر می‌رسد. ترتولیان زنان را به عنوان وسوسه‌گران اهریمن صفت و خطری ابدی برای نوع انسان به باد انتقاد گرفته بود:

آیا نمی‌دانید که هریک از شما حوا هستید؟ حکم خدا دربارهٔ جنس شما در این عصر زنده است: این تقصیر و گناه نیز باید بالضروره زنده باشد. شما راهبر به روح پلید شیطان هستید، شما گشایندهٔ مهر آن درخت ممنوعه هستید. شما نخستین ترک‌کنندگان شریعت الهی هستید، شما از جنس آن زنی هستید که مردی را که شیطان جرأت نزدیک شدن به او را نداشت، اغوا کردید. شما از روی بی‌قیدی مرد را که به صورت خدا بود، نابود ساختید. به سبب ترک شریعت الهی از سوی شما، حتی پسر خدا جان خود را از دست داد.(۴)

1. *Enchyridion* 26.27. 2. Original Sin 3. misogynistic
4. *On Female Dress*. I,i.

اوگوستین با این نظر موافق بود؛ او به دوستی نوشت «چه فرق می‌کند که آیا این در همسر یا در مادری باشد، با این حال هنوز حوای اغواگر است که ما باید در هر زنی مواظب آن باشیم.»(۱) درواقع اوگوستین کاملاً در شگفت است که خدا چرا باید جنس مؤنث را آفریده باشد: با وجود این، «اگر آدم به رفیق راه و مصاحبی خوب نیاز داشت، این با آفریدن دو مرد باهم به عنوان دوست و رفیق راه بهتر انجام می‌گرفت نه با خلق یک مرد و یک زن.»(۲) تنها نقش زن زاییدن بچه بود که مانند بیماری مقاربتی، مرض مسری گناه نخستین را به نسل بعدی منتقل می‌ساخت. دینی که با تحقیر به نیمی از جمعیت بشری نگاه می‌کند و هر حرکت غیر عمدی ضمیر باطن را نشانهٔ خواهش جنسی مخرب می‌داند، فقط می‌تواند مردان و زنان را با شرایط خود بیگانه سازد. مسیحیت غربی هرگز به‌طور کامل ازین زن ستیزی[3] روان‌نژندانه[4] که هنوز هم می‌توان آن را در واکنش نامتعادل نسبت به مفهوم انتصاب زنان به مقامات روحانی مشاهده نمود، رهایی نیافت. در حالی که زنان شرقی در تحمل بار سنگین حقارت و زیردست بودن شریک بودند که همهٔ زنان در آن زمان در ربع عالم مسکون از آن رنج می‌بردند، خواهران آنان در غرب به‌طور مضاعف داغ ننگ جنسیت نفرت‌انگیز و گناه‌آلودی را تحمل می‌کردند که موجب گردید با نفرت و بیم و هراس از صحنهٔ اجتماع طرد و منزوی شوند.

این به‌طور مضاعف ریشخندآمیز است، زیرا این تصور که خدا جسمیت یافته و در انسانیت ما شریک گردیده است باید مسیحیان را به بها دادن به جسم ترغیب کرده باشد. بحثهای بیشتری دربارهٔ این باور دشوار وجود داشته است. طی قرنهای چهارم و پنجم «بدعت‌گزارانی»[5] نظیر آپولینا ریوس[6]، نسطوریوس[7] و اثوتوخس[8] سؤالات بسیار مشکلی را مطرح می‌ساختند. چگونه الوهیت مسیح می‌توانسته با انسانیت او پیوند داشته باشد؟ آیا واقعاً مریم مادر خدا نبود، بلکه مادر عیسی به عنوان یک انسان بود، چگونه خدا می‌توانسته کودکی ناتوان و گریان بوده باشد؟ آیا

---

1. Letter 243,10.
2. *The Literal Meaning of Genesis*, IX,V,9.
3. misogyny
4. neurotic
5. heretics
6. Apollinarius
7. Nestorius
8. Eutyches

درست‌تر نبود که بگوییم او در رابطه‌ای نزدیک و صمیمانه با عیسی همدمی گزیده بود؟ به رغم تناقصات آشکار، راست کیشان به باورهای خود سخت پایبند بودند. سیریل [1]، اسقف اسکندریه به تکرار ایمان آتاناسیوس پرداخت: خدا درواقع چنان عمیق در دنیای ناقص و فاسد ما هبوط نموده است که حتی طعم مرگ و وانهادگی را چشید. آشتی دادن این باور، با این اعتقادِ به همان سان استوار، که خدا مطلقاً آسیب‌ناپذیر است و نمی‌تواند رنج برد یا دگرگونی پذیرد، ناممکن به‌نظر می‌رسد. خدای دوردست یونانیان، که وجه ممیزهٔ اصلی آن بی حسی و آسیب‌ناپذیری الهی است، با خدایی که تصور می‌شد در عیسی تجسد یافته است، الوهیت کاملاً متفاوتی به‌نظر می‌رسید. راست‌کیشان احساس می‌کردند که «بدعت‌گزاران» که تصور خدایی ناتوان و رنج برنده را عمیقاً موهن می‌یافتند، قصد داشتند ذات الهی را از راز و هیبت خودش محروم گردانند. پارادوکس تجسد پادزهر خدای یونانی بود که هیچ‌کاری برای متزلزل ساختن رضایت نفس ما از دستش بر نمی‌آمد و خدایی کاملاً عقلانی بود.

در سال ۵۲۹ امپراطور ژوستینین مدرسهٔ کهن فلسفه در آتن را که آخرین دژ نفوذناپذیر کفر و الحاد فکری بود، تعطیل نمود: آخرین استاد بزرگ آن پروکلوس [2] (۴۱۲-۴۸۵) از پیروان وفادار و پرشور افلوطین بود. فلسفهٔ شرکْ زیرزمینی شد و به‌نظر می‌رسید مغلوب دین جدید مسیحیت شده است. لیکن چهار سال بعد، چهار رسالهٔ عرفانی نگاشته شد که ظاهراً توسط دنیس آریوپاگوسی [3]، نخستین کسی که به‌دست سنت پل به آیین تازه گروید، نوشته شدند. درواقع این رسایل به وسیلهٔ یک مسیحی یونانی قرن ششمی نوشته شدند که ترجیح داد ناشناخته بماند. لیکن این نام مستعار نیرویی نمادین داشت که از هویت واقعی نویسنده مهم‌تر بود: دنیس دروغین توانست به نگرشهای نو افلاطونی غسل تعمید دهد و خدای یونانیان را به نکاح خدای کتاب مقدس درآورد.

دنیس همچنین وارث آباء کاپادوکیه‌ای بود. مانند بازیل، او فرق و تمایز میان

1. Cyril 2. Proclus 3. Denys the Areopagite

کروگما و دوگما را بسیار جدی می‌گرفت. او در یکی از نامه‌هایش تأکید می‌کند که دو سنت الهیاتی وجود دارد که هر دوی آنها از رسولان ریشه می‌گرفتند. پیام انجیل بشارت مسیحی روشن و درخور فهم بود. پیام انجیل اصول جزمی پوشیده و رازآمیز بود، اما هر دو متقابلاً به یکدیگر وابسته بودند و از نظر ایمان مسیحی ضروری بودند. یکی «نمادین و مستلزم رازدانی» بود، دیگری «فلسفی و درخور استدلال» ــ و بیان‌ناپذیر با آنچه می‌تواند به بیان درآید، درهم تنیده هستند.»[۱] بشارت مسیحی به واسطهٔ حقیقت روشن و آشکار خود ما را ترغیب می‌کند و بر می‌انگیزد، اما سنت خاموش و نهفتهٔ اصول جزمی رازی بود که به راز آشنایی نیاز داشت: دنیس با کلماتی که ارسطو را به‌یاد می‌آورد، تأکید نمود، «اصول جزمی از طریق رازدانی که چیزی را تعلیم نمی‌دهد، موجب پیوند روح با خدا و تحکیم آن می‌شود.»[۲]

نوعی حقیقت دینی وجود دارد که نمی‌توان آن را به نحو وافی با کلمات، منطق یا گفتار عقلانی منتقل نمود. این حقیقت به گونهٔ نمادین بیان می‌شد، از طریق زبان و اشاراتِ اعمال دینی یا به واسطهٔ تعالیمی که «حجابهای مقدسی» بودند که معنای بیان‌ناپذیر را از نظر پنهان می‌داشت، اما همچنین ذات کاملا اسرارآمیز خداوند را با محدودیتهای طبیعت بشری منطبق می‌ساخت و واقعیت مطلق را به زبانی بیان می‌کرد که می‌توانست به گونهٔ خیال‌آمیز (اگر نه مفهومی) درک شود.[۳]

این معنای بهفته و سری خاص گروهی ممتاز نبود، بلکه به همهٔ مسیحیان تعلق داشت. دنیس از راه و روشی پیچیده حمایت نمی‌کرد که تنها مناسب راهبان و زهاد بود. مناسک دینی که همهٔ مؤمنان در آن شرکت می‌جستند، طریق اصلی برای تقرب به خداوند بود و بر الهیات او غلبه داشت. این دلیل که این حقایق در پشت حجابی نفوذناپذیر پنهان بودند برای محروم ساختن مردان و زنان از شور و شوق دینی نبود، بلکه به خاطر این بود که همهٔ مسیحیان را از ادراکات حسی فراتر بَرَد و به واقعیت بیان‌ناپذیر خود خداوند برساند. این فروتنی و تواضعی که الهام‌بخش متألهان کاپادوکی بود و آنان را برآن داشت که ادعا کنند که همهٔ الهیات باید مبتنی بر

---

1 *Letter XI.*   2. Ibid.   3. *The Celestial Hierarchy, I.*

خاموشی باشد، برای دنیس به روشی متهورانه جهت تقرب جستن به خدای بیان‌ناپذیر تبدیل گردید.

درواقع، دنیس اصلاً دوست نداشت که واژه «خدا» را به کار برد ـ احتمالاً بدان جهت که این کلمه معانی ضمنی نامناسب و انسان انگارانهٔ زیادی یافته بود. او ترجیح می‌داد از اصطلاح سحر و معجزه که پروکلوس آن را به‌کار برده بود، استفاده کند که قبل از هرچیز معنای دینی داشت: سحر و معجزه در جهان شرک احضار مانای الهی از طریق قربانی و غیب‌گویی بود. دنیس این اصطلاح را در مورد سخن گفتن از خدا به‌کار برد و اگر به‌درستی فهم می‌شد، همچنین می‌توانست نیروهای نهفته در نمادهای وحیانی را رها سازد. او با متألهان کاپادوکی موافق بود که همهٔ واژگان و مفاهیم ما برای اشاره به خدا ناکافی بودند و نباید به عنوان توصیف دقیق واقعیتی پنداشته شوند که ورای فهم ما قرار دارد. حتی کاربرد واژهٔ «خدا» خطا بود، زیرا خدا «فوق خدا» و «رازی ورای وجود»[1] بود. مسیحیان باید درک کنند که خدا وجود متعال[2]، یعنی عالی‌ترین وجودی نیست که در رأس سلسله مراتب موجودات فرو مرتبه‌تر قرار دارد. موجودات و انسانها در مقابل خداوند به عنوان واقعیتی جداگانه یا موجودی متفاوت قرار ندارند که می‌تواند موضوع علم و شناخت باشد.

خداوند یکی از موجوداتی نیست که وجود دارند و کاملاً نامشابه با هرچیز دیگر در تجربهٔ ما است. درواقع درست‌تر این است که خدا را «عدم»[3] بنامیم: ما نباید حتی او را نوعی تثلیث بنامیم، زیرا او «به معنایی که ما وحدت یا تثلیث را می‌شناسیم نه واحد است و نه ذاتی سه گانه».[4] او ورای هر اسمی است، همان‌طور که فوق همهٔ موجودات است.[5] با وجود این، می‌توانیم از عجز و ناتوانی خود درسخن گفتن از خداوند به عنوان روشی برای نیل به وصال او استفاده کنیم که چیزی نیست جز «خداگونه شدن» سرشت خود ما. خداوند برخی از اسامی خود را

---

1. *The Divine Names*, II,7.
2. Supreme Being
3. Nothing
4. Ibid., VII, 3.
5. Ibid., XIII,3.

در کتاب مقدس نظیر «پدر»، «پسر» و «روح‌القدس» بر ما آشکار ساخته بود، اما هدف او ارائهٔ اطلاعاتی دربارهٔ خودش نبود، بلکه سوق دادن مردان و زنان به سوی خود و قادر ساختن آنها برای سهم بردن از ذات الهی او بود.

دنیس در هریک از فصلهای رساله‌اش موسوم به نامهای الهی،[1] بحث خود را با حقیقتی بشارت‌آمیز که خداوند آشکار ساخته است، مانند منشأ خیر بودن، حکمت و ابوت او و غیر آن آغاز می‌کند. او سپس در ادامه نشان می‌دهد که هرچند خداوند چیزی را از ذات خود در این عناوین آشکار ساخته است، (اما) آنچه او آشکار می‌سازد، خود او نیست. اگر ما واقعاً بخواهیم خدا را بشناسیم، باید پیوسته آن صفات و نامها را انکار کنیم. ازین رو، باید بگوییم که او هم «خدا» است و هم «غیر خدا»، هم «خیر» است و سپس بی‌درنگ بگوییم که او «غیر خیر» است. شوک حاصل از این پارادوکس، فرآیندی است که هم شامل علم است و هم جهل، ما را فوق تصورات عالم مادی می‌برد و به وصال خود واقعیت بیان‌ناپذیر می‌رساند.

ازین رو، ما بحث خود را با این قول آغاز می‌کنیم که :

> دربارهٔ او می‌توان از فهم، عقل، معرفت، لمس، ادراک، قوهٔ خیال، نام و بسیاری چیزهای دیگر سخن گفت، اما نمی‌توان او را شناخت، هیچ چیزی نمی‌توان دربارهٔ او بر زبان راند و نامی بر او نمی‌توان نهاد. او یکی از چیزهایی نیست که وجود *دارند*.(۲)

بنابراین خواندن کتب مقدس فرآیند کشف حقایق دربارهٔ خداوند نیست، بلکه باید راه و روشی متناقض[3] باشد که موعظهٔ انجیلی را به اصول جزمی تبدیل می‌کند. این گونه‌ای سحر و جادو است، یعنی بیرون کشیدن قدرت الهی که ما را قادر می‌سازد به وصال خود خداوند، آنگونه که متفکران افلاطونی همواره تعلیم داده بودند، نایل شویم و خود ما به موجوداتی الوهی تبدیل گردیم. این روشی است که ما را از اندیشیدن دربارهٔ او باز می‌دارد. «ما باید همهٔ تصورات و نگرشهای خود را دربارهٔ ذات الهی کنار بگذاریم. ما به فعالیتهای اذهان خود فرمان توقف می‌دهیم.»(۴) حتی باید از انکار صفات خداوند دست بازداریم. تنها در این صورت است که به وصال

---

1. *The Divine Names* 2. Ibid , VII.3 3. paradoxical
4. Ibid., I.

یگانگی مجذوبانه با خداوند دست می‌یابیم.

هنگامی که دنیس از جذبه و بی‌خودی سخن می‌گوید، او به حالت ذهنی خاصی با صورت متفاوتی از آگاهی که از طریق زهد و ریاضت نامفهوم یوگایی می‌توان به آن دست یافت، اشاره نمی‌کند. این چیزی است که هر مسیحی می‌تواند به این شیوهٔ متناقض نمای دعا و نیایش و تأمل و مراقبه به انجام آن توفیق یابد. این روشی است که ما را از سخن گفتن باز می‌دارد و به سکوت و خاموشی می‌کشاند: «در حالی که ما در آن تاریکی و ظلمتی که ورای عقل است فرو می‌رویم، نه تنها خود ر در یافتن کلماتْ عاجز و ناتوان، بلکه فی‌الواقع گنگ و بی‌زبان و جاهل می‌یابیم.»[1] او نیز مانند گرگوری نوسائی، داستان صعود موسی از کوه سینا را آموزنده یافت. هنگامی که موسی ازکوه بالا رفته بود، خود خدا را در قلهٔ کوه ندید، بلکه به جایی آورده شده بود که خدا در آنجا بود. در ابر ضخیمی از تاریکی پوشانده شده بود و نمی‌توانست هیچ چیزی را ببیند: ازین رو، هر چیزی راکه ما می‌توانیم یا قادر به فهم آن هستیم، نمادی است (واژه‌ای که دنیس به‌کار می‌برد «مثل اعلا»[2] است) که حضور واقعیتی را که ورای طور فکر است، آشکار می‌سازد. موسی به تاریکی و ظلمت جهل قدم گذارده بود و به اتحاد با آن چیزی که فراتر از فهم و ادراک است، دست یافته بود: ما به جذبهٔ مشابهی دست خواهیم یافت که ما ر «از خود بی‌خود می‌کند» و ما را با خدا متحد خواهد ساخت.»

این تنها بدان سبب امکان‌پذیر است که خدا، به اصطلاح بر روی کوه به دیدار ما می‌آید. در اینجا دنیس ز فلسفهٔ افلاطونی دور می‌شود که خدا را موجودی ساکن و سرد و بی‌روح می‌پنداشت و کاملاً نسبت به سعی و مجاهدهٔ بشری بی‌اعتنا بود. خدای فیلسوفان یونانی از وجود عارفی که گاه به‌گاه قادر بود به اتحاد جذبه‌آمیز با او دست یابد بی‌خبر بود، در حالی که خدای کتاب مقدس به سوی انسان باز می‌گردد. خدا نیز به «جذبه» ای دست می‌یابد که او را از علو مقام خود به قلمرو شکننده و آسیب‌پذیر مخلوقات پایین می‌آورد:

1. *Mystical Theology,* 3.	2. paradigm

و ما باید به جرأت بگوییم (زیرا این صرف حقیقت است) که خود آفرینندهٔ عـالم، در شور و جذبهٔ زیبا و نیکوی خود نسبت به عالمیان ـ در افعال مشیت‌آمیز خود به سوی همهٔ چیزهایی که وجود دارند از خود بیرون می‌آید... و بدین‌سان از عرش علای خود که ورای همهٔ موجودات است پایین آمده تا در سویدای قلب همهٔ آفریدگان سکنی گزیند از طریق نیرویی سکرآمیز که ورای وجود است و با این حال، و به واسطهٔ آن در درون خود باقی می‌ماند.[1]

صدور به جای فرآیندی ناخودآگاه و غیرارادی به گونه‌ای فیضان پر شور و ارادی عشق تبدیل شده بود. پارادوکس و شیوهٔ سلبی دنیس تنها چیزی نبود که ما قادر به انجام دادن آن هستیم، بلکه چیزی بود که بر ما رخ می‌دهد.

در نزد افلوطین، جذبه و بی‌خودی، وجد و طربی بسیار نادر بود: او در طول زندگی خود تنها دو یا سه بار آن را تجربه کرده بود. دنیس جذبه و بی‌خودی را حالت همیشگی هر مسیحی می‌دانست. این پیام نهفته یا سری کتاب مقدس و مناسک دینی بود که در کوچک‌ترین حرکات آشکار گردیده است. ازین‌رو هنگامی که اجرا کنندهٔ مراسم در آغاز آیین عشاء ربانی[2] قربانگاه را ترک می‌کند تا از میان جماعت شرکت کننده عبور کند و قبل از بازگشت به محراب آب مقدس بر آن بپاشد، این عمل فقط نوعی آیین تطهیر نیست ـ هرچند آن نیز هست. این عمل وجد و جذبهٔ الهی را تقلید می‌کند که در نتیجهٔ آن خداوند مقام تجرد خود را ترک می‌کند و با آفریدگانش یکی می‌شود. شاید بهترین شیوهٔ نگریستن به الهیات دنیس این است که آن را نوعی رقص و پایکوبی روحانی میان آنچه می‌توانیم دربارهٔ خداوند بر زبان آوریم و درک این موضوع بدانیم که هر چیزی که می‌توانیم دربارهٔ او بگوییم، فقط می‌تواند نمادین باشد. همان‌طور که در یهودیت می‌یابیم، خدای دنیس دو جنبه دارد: یکی به سوی ما بازمی‌گردد و خود را در جهان آشکار می‌سازد؛ جنبهٔ دیگر ساحت متعالی است که کاملاً درک‌ناپذیر باقی می‌ماند. او در همان زمان که کاملاً در عالم آفرینش مستغرق است، در سر ازلی خود «در تجرد خود باقی می‌ماند.» و وجودی دیگر درکنار موجودات عالم نیست. روش دنیس در

---

1. *The Divine Names*, IV,3.

2. Mass

الهیات یونانی به قاعده تبدیل گردید. لیکن در غرب متألهان همچنان به توضیح و تبیین آن ادامه دادند. برخی تصور می‌کردند که هنگامی که آنان نام «خدا» را بر زبان می‌آوردند، واقعیت الهی فی‌الواقع با تصور ذهنی آنها انطباق پیدا می‌کرد. بعضی تصورات و اندیشه‌های خود را به شیوه‌های واقعاً بت‌پرستانه ــ با گفتن اینکه خدا این‌طور می‌خواست، آن را منع کرد و غرض دیگری داشت ــ به خدا نسبت می‌دادند. به هر تقدیر، خدای دین ارتدوکس یونانی، رازآمیز و ناشناختنی باقی می‌ماند و تثلیث به مسیحیان شرقی ماهیت موقتی آرای آنها را به ایشان یادآوری خواهد نمود. مآلاً، یونانیان به این نتیجه رسیدند که هر نوع الهیاتِ اصیل باید به دو ملاک دنیس پاسخ گوید: این الهیات باید خاموش و متناقض نما باشد.

متألهان یونانی و لاتینی همچنین به گونه‌ای معنادار دیدگاه‌های متفاوتی را در باب الوهیت مسیح بسط دادند. مفهوم یونانی تجسد را ماکسیموس اعتراف پذیر[1] (حدود ۵۸۰-۶۶۲) که به مؤسس الهیات بیزانسی معروف است، تعریف کرد. این تعریف در قیاس با دیدگاه غربی به کمال مطلوب بودیی نزدیک‌تر است. ماکسیموس براین باور بود که موجودات بشری تنها هنگامی که به اتحاد با خدا دست می‌یابند به کمال خود نایل خواهند شد، همان‌طور که بودائیان معتقد بودند که اشراق و آگاهی، تقدیر خاص بشری است. ازین‌رو، «خدا» انتخابی اضافی و واقعیتی بیگانه و خارجی نبود که با ضرب و زور به وضعیت بشری افزوده شده باشد. مردان و زنان به‌طور بالقوه می‌توانند به خداوند تشبه جویند و تنها هنگامی که این امر تحقق یابد به کمال انسانی خود نایل می‌شوند. لوگوس برای جبران کفارهٔ گناه آدم، انسان نشده بود. درواقع اگر هم انسان گناه نورزیده بود، تجسد رخ می‌داد. مردان و زنان به صورت لوگوس آفریده شده بودند و تنها اگر این شباهت کامل می‌گردید می‌توانستند به کمال بالقوهٔ خود دست یابند. بر روی کوه طابور، انسانیت عظیم عیسی شرایط بشری خداگونه‌ای را به ما نشان داد که همهٔ ما می‌توانیم طالب آن باشیم. کلمه تجسد یافت برای اینکه «تمامی موجودات بشری خداگونه شوند و

---

1. Maximus the Confessor

پس از الوهیت یافتن به لطف خدا انسان شوند ــ تمامی انسان، روح و جسم، بنابر طبیعت خود و تماماً خدا شوند و بنا بر لطف و عندیت روح و جسم.»[1] همان‌طور که اشراق و آگاهی و سرشت بودایی مستلزم وجود واقعیت فرا طبیعی نبود، بلکه افزایش نیروها و قوایی بود که ذاتی انسان بودند، به همان سان مسیح الوهیت یافته وضعیتی را به ما نشان داد که ما می‌توانیم به مدد لطف و رحمت خداوند بـه آن دست یابیم. مسیحیان می‌توانند تقریباً به همان شیوه‌ای که بوداییان بـه تـقدیس تصویر گوتمهٔ اشراق یافته پرداخته بودند، به تکریم عیسی (خدا ـ انسان) بپردازند: زیرا او نمونهٔ نخست انسانیتی واقعاً تکریم یافته و به کمال رسیده بود.

در حالی که دیدگاه یونانی در باب تجسد، مسیحیت را به سنت شرقی نزدیک‌تر می‌کرد، دیدگاه غربی دربارهٔ عیسی مسیر نامتعارف‌تری را پیمود. نمونهٔ کلاسیک این نوع الهیات توسط آنسلم[2] (۱۰۳۳ـ۱۱۰۹) اسقف کنتربوری در رسالهٔ چرا خدا انسان شد؟[3] بیان گردید. او استدلال نمود گناه بی‌حرمتی دارای چنان ابعاد عظیمی بود که اگر قرار بود مشیت‌های خدا برای سلالهٔ انسان نقش بر آب نشـود، کـفارهٔ گناهان ضروری بود. کلمه جسمیت یافته بود تا از طرف ما به جبران گناه بپردازد. عدالت خداوند مقرر نمود که این دین توسط کسی که هم خدا بود و هـم انسـان بازپرداخت شود. بزرگی این جرم و گناه متضمن این معنا بود کـه تـنها پسـر خـدا می‌توانست موجب نجات و رستگاری ما شود، اما از آنجا که انسان مسئول بـود نجات دهنده نیز باید عضوی از تبار انسانی می‌بود. این طـرحـی شـرع‌گرایـانه و متعارف بود که خداوند را در حـال انـدیشیدن، داوری و سـنجیدن امـور تـرسیم می‌کرد، چنانکه گویی او موجودی بشری بود. این طرح همچنین تصور غربیان را از خدایی بی‌رحم تقویت می‌کرد که فقط می‌توانست با مرگ تلخ و دردناک پسر خود رضایت خاطر بیابد که او را همچون قربانی انسانی پیشکش کرده بود.

آموزهٔ تثلیث در غرب بد فهمیده شده است. مردم گرایش به این دارند که سه

1. *Ambigua*, Migne, P G. 91. 1088c.
2. Anselm
3. *Why God Became Man*

شخص الوهی را به تصور درآورند یا اینکه کلاً این آموزه را نادیده بگیرند و «خدا» را با پدر یکی بدانند و عیسی را رفیق الهی بپندارند ــ اما نه کاملاً در همان سطح. مسلمانان و یهودیان نیز این آموزه را نامفهوم و حتی کفرآمیز دانسته‌اند. با وجود این، ما خواهیم دید که عرفا هم در یهودیت و هم در اسلام به طرز چشم‌گیری نگرشهای مشابهی را بسط داده‌اند. فی‌المثل «کنوسیس»، یعنی تخلیهٔ نفس یا شور و خلسه سرمستانهٔ خدا هم در قبالا و هم در تصوف بسیار مهم خواهد بود. در تثلیث، پدر تمامی هستی خود را به پسر منتقل می‌سازد و از همه چیز چشم می‌پوشد ــ حتی امکان متجلی ساختن خود در کلمهٔ دیگر را. همین که آن کلمه بر زبان رانده شد، به‌اصطلاح پدر ساکت و خموش باقی می‌ماند: هیچ چیزی وجود ندارد که ما بتوانیم دربارهٔ او بگوییم، زیرا تنها خدایی که ما می‌شناسیم لوگوس یا پسر است. بنابراین، پدر هیچ هویتی یا «من» به معنای عادی کلمه ندارد و بر تصور ما از شخصیت خط بطلان می‌کشد. در خود سرچشمهٔ وجود عدمی است که نه تنها دنیس، بلکه همچنین افلوطین، فیلون و حتی بودا لمحه‌ای از آن را مشاهده کرده‌اند. چون پدر معمولاً غایت جستجوی مسیحیان معرفی می‌شود، سفر مسیحی به پیشرفتی به سوی هیچ مکانی، هیچ‌جا و هیچ کس تبدیل می‌گردد. مفهوم خدای متشخص یا مطلق تشخص یافته برای نوع انسان مهم بوده است: هندوها و بوداییان ناگزیر بودند به دیانت شخص‌گرایانهٔ بهکتی تن در دهند. اما فرد اعلی یا نماد تثلیث نشان می‌دهد که باید از شخص گرایی فراتر رفت و اینکه تصور خدا به عنوان جلوه و مظهر کامل کافی نیست که تقریباً به سان خود ما عمل می‌کند و واکنش نشان می‌دهد.

آموزهٔ تجسد می‌تواند به‌عنوان کوششی دیگر برای خنثی ساختن خطر بت‌پرستی پنداشته شود. همین که «خدا» به‌عنوان واقعیتی کاملاً دیگر «بیرون از ما» دیده می‌شود، می‌تواند به سهولت به بت محض و نوعی فرافکنی تبدیل شود که انسانها را قادر می‌سازد به پیش‌داوریها و امیال خود جنبهٔ خارجی بخشند و به پرستش آنها بپردازند. سنن دینی دیگر کوشیده‌اند با تأکید براینکه مطلق با شرایط و

موقعیت بشری پیوند دارد، همان‌طور که در مثال اعلای برهمن ـ آتمن می‌یابیم، مانع این امر شوند. آریوس ـ و بعداً نسطوریوس و اتوتوخس ـ همه می‌خواستند عیسی را انسانی و یا الهی بسازند و تا حدی به سبب گرایش آنها در نگاه داشتن انسانیت والوهیت در قلمروهای جداگانه با مقاومت روبرو گردیدند. درواقع، راه‌حلهای آنان بیشتر عقلانی[1] بود، اما نباید «دوگما» را ـ برخلاف «کروگما» ـ به آنچه کاملاً توضیح‌پذیر است، حتی به شعر و موسیقی محدود ساخت. آموزهٔ تجسد ـ آنگونه که نشیانه توسط آتاناسیوس و ماکسیموس بیان گردیده است ـ کوششی بود برای توضیح این نگرش عام که «خدا» وانسان باید جدایی‌ناپذیر باشند. در غرب، آنجا که آموزهٔ تجسد به این شیوه صورت‌بندی نگردید، نوعی گرایش برای جدا دانستن خدا از انسان و باور به واقعیتی جانشین برای جهانی که ما آن را می‌شناسیم، وجود داشته است. فرافکنی این تصویر از «خدا» که در این اواخر بی‌اعتبار شده است، بسیار به سهولت انجام گرفت.

با وجود این، دیده‌ایم که مسیحیان با نشان دادن عیسی به عنوان تنها اوَتار[2] تصوری انحصاری از حقیقت دینی را برمی‌گزینند: عیسی اولین و آخرین کلمهٔ خدا خطاب به تبار انسانی بود که هر نوع وحی آینده را ناضروری می‌گرداند. بالنتیجه، آنان هم مانند یهودیان، هنگامی که پیامبری در عربستان و طی قرن هفتم ظهور نمود و اعلام کرد که مستقیماً خداوند به او وحی نموده و کتاب تازه‌ای برای امت خود آورده است، سخت تکان خوردند. معهذا صورت تازهٔ توحید و یکتاپرستی که مآلاً به «اسلام» مشهور شد با شتابی حیرت‌انگیز در سراسر خاورمیانه و شمال افریقا گسترش یافت. بسیاری از گروندگان پرشور و شوق آن در این سرزمینها (آنجا که یونانی مآبی زمینهٔ مناسبی نداشت) با آسودگی از تثلیث‌گرایی یونانی که سر ناشناختنی خداوند را به زبانی بیان می‌کرد که برای آنان بیگانه بود، روی برتافتند و تصوری سامی‌تر از واقعیت الهی را پذیرفتند.

---

1. rational

۲. avatar در آیین هندویی، خدایی که به صورت جسمانی به زمین می‌آید؛ تجسد یکی از خدایان.

۵

توحید: خدای اسلام

درحدود سال ۶۱۰ بازرگانی عرب از شهر پر رونق مکه در حجاز که هرگز کتاب مقدس را نخوانده و احتمالاً هیچ‌گاه نام اشعیا، ارمیا و حزقیال را نشنیده بود چیزی را تجربه نمود که به‌طور مرموزی شبیه تجربهٔ آنان بود. هر سال محمدبن عبدالله (ص) عضو قبیلهٔ قریش در مکه، خانوادهٔ خود را به کوه حرا که درست در بیرون شهر قرار داشت می‌برد تا در ماه رمضان گوشهٔ خلوتی برای خود بیابد. این رسم و سنتی کاملاً عادی در میان اعراب شبه جزیره بود. محمد(ص) احتمالاً اوقات خود را صرف عبادت خدای بزرگ اعراب می‌کرد و به صدقه دادن و اطعام افراد فقیری می‌پرداخت که در خلال این ماه مقدس به دیدار او می‌آمدند. او احتمالاً همچنین اوقات زیادی را صرف تأمل و تدبر می‌کرد. ما از سوانح بعدی حیات محمد(ص) می‌دانیم که او عمیقاً از خرابی و وضع نابسامان مکه، به رغم موفقیت چشمگیر اخیر آن، آگاهی داشت. تنها دو نسل پیشتر، قریش مانند قبایل بادیه‌نشین دیگر، حیات بدوی سختی را در صحاری عربستان از سرگذرانده بود و هر روز به مبارزه‌ای تلخ و توان فرسا برای بقا همراه بود، اما طی سالهای آخر قرن ششم، آنان در بازرگانی و تجارت به موفقیتهای فوق‌العاده‌ای دست یافته بودند و مکه را به مهم‌ترین مرکز تجاری در عربستان تبدیل کرده بودند. آنان اکنون ورای تصورات خود ثروتمند بودند. با وجود این، شیوهٔ زندگی به شدت تغییر یافتهٔ آنان حاکی ازین بود که نوعی سرمایه‌داری در حال تهاجم و بی‌رحم جانشین ارزشهای کهن قبیله‌ای

شده بود. مردم بـه‌گونه‌ای مـبهم احسـاس سـرگردانـی مـی‌کردند. مـحمد(ص) می‌دانست که مردم قریش در مسیر خطرناکی حرکت می‌کردند و به یافتن اعتقادی نیاز داشتند که به آنان کمک کند تا با شرایط جدید خود سازگاری یابند.

در این زمان، هر نوع راه حل سیاسی ماهیتی دینی داشت. محمد(ص) آگاه بود که قریش در حال خلق خدایی تازه از پول بودند. این اصلاً تعجب‌آور نبود، زیرا آنان احتمالاً احساس کرده بودند که دارایی و ثروت تازه‌شان آنها را از خطرهای زندگی بادیه‌نشینی «نجات» داده بود و انها را از فقر مزمن و عصبیت قبیله‌ای مـحافظت می‌کرد که بیماری شایع صحاری عربستان بود، جایی که هر قبیلهٔ بادیهٔ نشینی هر روز با خطر نابودی روبرو بود. آنان اکنون تقریباً به اندازهٔ کافی خوراک برای خوردن داشتند و در حال تبدیل مکه به مرکز بین‌المللی تجارت و سرمایه‌داری در سطحی بالا بودند. آنان احساس می‌کردند که مالک سرنوشت خود شده بودند و حتی به نظر می‌رسید برخی براین باور بوده‌اند که ثروتشان به آنـان جـاودانگـی و ابـدیت می‌بخشید، اما محمد(ص) معتقد بود که این کیش تازهٔ خودکفایی («کتفا») به معنای تجزیه و فروپاشی اساس قبیله بود. قبیله در ایام بادیه‌نشینی کهن همواره نقش ول را بازی می‌کرد و فرد در مرتبهٔ دوم قرار می‌گرفت. هریک از اعضـای قـبیله بـه‌خوبی می‌دانست که آنان برای بقای خود به یکدیگر وابسته هستند. در نتیجه، آنان وظیفه داشتند از فقرا و افراد آسیب‌پذیرگروه قومی خود دستگیری کنند. اکنون فردگرایی جای ایده‌آل حیات جمعی را گرفته و رقابت به پدیده‌ای عادی تبدیل شده بـود. افراد به ثروت اندوزی مشـغول بـودند و اعـتنایی بـه اعـضای ضـعیف‌تر قـریش نمی‌کردند. هریک از طوایف یا گروه‌های خانوادگی کوچک‌تر قبیله، برای داشـتن سهمی از ثروت مکه با یکدیگر می‌جنگیدند و برخی از طوایف کمتر موفق (مانند طایفهٔ هاشم که محمد(ص) به آن تعلق داشت) احساس می‌کردند که بقای آنان به مـخاطره افـتاده است. مـحمد(ص) به این نـتیجه رسـیده بـود کـه اگـر قـریش نـمی‌آموختند ارزش مـتعالی دیگـری را در مـحور زنـدگی‌شان قـرار دهـند و بـر خودپرستی و آز خود غلبه یابند، قبیلهٔ او از لحاظ اخلاقی از هـم مـی‌پاشید و از

جهت سیاسی به ورطهٔ جنگ و نزاع داخلی فرو می‌غلطید.

در سایر نواحی عربستان وضعیت به همین سان تیره و تار بود. طی قرون متمادی قبایل مناطق حجاز و نجد برای ضروریات اولیهٔ زندگی در جنگ و نزاع با یکدیگر زیسته بودند. اعراب جهت کمک به پرورش روحیهٔ جمعی که برای بقا ضروری بود، مرام و مسلکی موسوم به مروت را بسط داده بودند که بسیاری از وظایف دین را انجام می‌داد. به معنای معمول، اعراب وقت اندکی برای پرداختن به دین داشتند. مشرکان معبد خدایان خود را داشتند و اعراب در معابدشان به پرستش بتان می‌پرداختند، اما آنان به بسط اساطیری پرداخته بودند که بتواند ربط و نسبت این خدایان و مکانهای مقدس را با حیات روح توضیح دهد. آنان هیچ تصوری از حیات پس از مرگ نداشتند، بلکه در عوض عقیده داشتند که دهر (که می‌توان آن را به «زمان» یا «سرنوشت» ترجمه نمود) بر همه چیز حاکم است ــ نگرشی که در جامعه‌ای که میزان مرگ و میر در آن بسیار بالا بود، احتمالاً ضروری بود. محققانِ غربی غالباً مروت را به «مردانگی» ترجمه می‌کنند، اما این کلمه طیف معنایی بسیار گسترده‌تری داشت: از جمله به معنای شجاعت در جنگ، صبر و بردباری در سختیها و وفاداری مطلق به قبیله بود. کمال مروت این بود که اعراب از سید یا رئیس قبیلهٔ خود، قطع‌نظر از منافع فردی، به طرفةالعین اطاعت کنند. آنان باید خود را وقف وظایف جوانمردانهٔ تلافی هر نوع خطایی علیه قبیله سازند و از افراد آسیب‌پذیر آن حمایت نمایند. برای تضمین بقای قبیله، سید ثروت و داراییهای خود را به‌طور مساوی تقسیم می‌کرد و با کشتن عضوی از اعضای قبیلهٔ قاتل انتقام خون فرد مقتول قبیلهٔ خود را می‌گرفت. در اینجا است که ما اخلاق جمعی را به روشن‌ترین صورت می‌بینیم: هیچ اجباری برای به کیفر رساندن خود قاتل وجود نداشت، زیرا فرد می‌توانست بدون کمترین تأثیری در جامعه‌ای مانند عربستان قبل از دورهٔ اسلامی از میان برود. به جای آن عضوی از افراد قبیلهٔ دشمن برای چنین اهدافی مساوی با اعضای دیگر بود. کین‌خواهی یا قصاص تنها راه تضمین حداقل امنیت اجتماعی در ناحیه‌ای بود که در آن قدرت مرکزی وجود

نداشت و حتی گروه قبیله‌ای قوانین خود را داشت و چیز درخور مقایسه‌ای با نیروی پلیس جدید وجود نداشت. اگر رئیس قبیله‌ای قادر به کین خواهی نبود، قبیلهٔ او احترام خود را از دست می‌داد و قبایل دیگر برای کشتن اعضای آن بدون بیم از قصاص مانعی نمی‌یافتند. بدین‌سان انتقام و کین‌خواهی صورتی ساده از اجرای عدالت بود که این معنا را در برداشت که یک قبیله نمی‌توانست به آسانی بر قبایل دیگر تسلط پیدا کند. همچنین به این معنا بود که قبایل مختلف می‌توانستند به سادگی در دوری از خشونت توقف‌ناپذیر درگیر شوند که اگر مردم احساس می‌کردند انتقامِ گرفته شده با جرم اولیه نامتناسب است یک قصاص به قصاص دیگر می‌انجامید.

لیکن مروت هرچند بدون تردید بی‌رحمانه بود، اما نقاط قوت زیادی داشت. این نوعی مساوات طلبی[1] عمیق و نیرومند و بی تفاوتی به حطام دنیوی را ترغیب می‌کرد که احتمالاً در منطقه‌ای که ضروریات اولیه به اندازهٔ کافی برای ادامهٔ حیات وجود نداشت، ضروری می‌نمود. جود و سخاوت فضایل مهمی بودند و به اعراب یاد می‌دادند که به فکر فردا نباشند. همان‌طور که خواهیم دید، این صفات در اسلام اهمیت فراوانی خواهند یافت. مروت طی قرنهای متمادی برای اعراب مفید واقع شده بود، اما در قرن ششم دیگر نمی‌توانست به شرایط جدید پاسخ دهد. در خلال مرحلهٔ آخر دورهٔ ماقبل اسلامی که مسلمانان آن را عصر جاهلیت می‌نامند، به‌نظر می‌رسد که نارضایتی گسترده و اضطراب روحی غالب بوده است. اعراب از هر سو در محاصرهٔ امپراطوری نیرومند ساسانیان در ایران و بیزانس قرار داشتند. اندیشه‌های جدید از سرزمینهای متمدن به عربستان رسوخ می‌کرد و تجاری که به سوریه و عراق سفر می‌کردند، اخبار و داستانهای شگفتیهای تمدن را با خود به همراه می‌آوردند.

با وجود این، به‌نظر می‌رسید که اعراب محکوم به توحش و بربریت ابدی بودند. قبایل درگیر جنگ و نزاع دایمی بودند و این امر یک کاسه کردن منابع اندک و تبدیل

---

1. egalitarianism

شدن به ملتی واحد را برای آنها ناممکن می‌ساخت که به‌طور مبهم از آن آگاهی داشتند. آنان نمی‌توانستند سرنوشت خود را به‌دست گیرند و تمدن خاص خود را بنا کنند. در عوض، آنان در معرض استثمار از سوی قدرتهای بزرگ بودند: درواقع منطقهٔ آبادتر و پیشرفته‌تر جنوب عربستان که اکنون یمن در آن واقع است (که از موهبت بارندگی فراوان برخوردار بود) به یکی از ولایات ایران تبدیل شده بود. در همان حال، اندیشه‌های تازه‌ای که به این منطقه نفوذ می‌کرد نشانه‌های فردگرایی را به همراه می‌آورد که روحیهٔ جمعی و قبیله‌ای را تضعیف می‌ساخت. برای مثال، نظریهٔ مسیحی حیات پس از مرگ، سرنوشت ابدی هر فرد را ارزشی مقدس می‌دانست: چگونه می‌شد این نظریه را با ایده‌آل قبیله‌ای سازگار نمود که فرد را تابع گروه می‌دانست و تأکید می‌کرد که جاودانگی[1] مرد یا زن فقط در گرو بقای قبیله است؟

محمد(ص) نبوغی استثنایی داشت. هنگامی که او در ۶۳۲م. وفات نمود، تقریباً موفق شده بود همهٔ قبایل عربستان را به صورت جامعه یا امت واحد تازه‌ای درآورد. او دین و معنویتی برای اعراب به ارمغان آورد که به گونه‌ای چشمگیر با سنتهای آنان سازگاری داشت و ذخیره‌های نیرویی را رها ساخت که آنان طی یک صد سال امپراطوری عظیم خود را تأسیس نمودند که از سلسله جبال هیمالیا تا پیرنه امتداد داشت و تمدن کم‌نظیری را بنیان نهاد. با وجود این، هنگامی که محمد(ص) در غار کوچک کوه حرا طی ماه رمضان ۶۱۰م. به دعا و نیایش مشغول بود، تصور چنین موفقیت خارق‌العاده‌ای به ذهن او خطور نمی‌کرد. مانند بسیاری از اعراب، محمد (ص) به این باور رسیده بود که الله، خدای بزرگ اعراب در عصر جاهلیت، که نام او به سادگی به معنای «خدا» بود، با خدایی یکی بود که مسیحیان و یهودیان او را پرستش می‌کردند. او همچنین معتقد بود که فقط پیامبری از سوی این خدا، می‌توانست مشکلات مردم او را حل نماید، اما او هرگز برای یک لحظه هم معتقد نبود که او این پیامبر خواهد بود. درواقع، اعراب با دلتنگی آگاه بودند که

1. immortality

الله هرگز پیامبر یا کتاب مقدسی از آن خود آنان نفرستاده بود، هرچند آنان از روزگاران کهن پرستشگاه او را در میان خود داشتند. اکثر اعراب به این باور دست یافته بودند که کعبه عبادتگاه بزرگ مکعبی شکل در قلب مکه که قطعاً بنای آن به عهد کهن باز می‌گشت، در ابتدا به پرستش الله اختصاص یافته بود، اگرچه در این زمان اله نبطی هبل بر آن ریاست داشت. همهٔ اهالی مکه به شدت نسبت به مکه احساس غرور می‌کردند که مهم‌ترین مکان مقدس در عربستان بود. هر ساله اعراب از سراسر شبه جزیره برای زیارت حج به مکه می‌آمدند و شعایر سنتی خود را طی چند روز برگزار می‌کردند. هر نوع خشونتی در پرستشگاه، در مکان مقدس اطراف کعبه قدغن بود، ازین‌رو، در مکه اعراب می‌توانستند در صلح و آرامش به تجارت با یکدیگر بپرد زند، زیرا می‌دانستند که خصومتهای کهن قبیله‌ای موقتاً به حالت تعلیق درآمده است. اهالی قریش می‌دانستند که بدون این عبادتگاه آنان هرگز نمی‌توانستند به موفقیتهای تجاری خود دست یابند وکاملاً آگاهی داشتند که بخش عظیمی از آبرو و حیثیت آنان در میان قبایل دیگر به صیانت آنان ازکعبه و محافظت از اشیای مقدس آن وابسته بود. با وجود این، اگرچه الله مسلماً قریش را به سبب لطف و عنایت خاص خود از میان قبایل دیگر برگزیده بود، اما او هرگز رسولی مانند ابراهیم، موسی یا عیسی برای آنان نفرستاده بود و اعراب کتاب مقدسی به زبان خود نداشتند.

بنابراین، نوعی احساس حقارت روانی گسترده در میان آنان وجود داشت. آن دسته از یهودیان و مسیحیانی که اعراب با آنان در تماس بودند آنها را به عنوان مردمی وحشی تمسخر می‌کردند که هرگز دریافت کنندهٔ وحی از جانب خداوند نبودند. اعراب نسبت به این مردمی که دارای معرفتی بودند که آنان فاقد آن بودند، به یکسان احساس تنفر و احترام می‌کردند. یهودیت و مسیحیت پیشرفت اندکی در منطقه داشتند، اگرچه اعراب اذعان می‌کردند که این صورتی از دینِ مترقی والاتر از شرک و بت‌پرستیِ سنتیِ آنان بود. برخی قبایل یهودی با اصل و منشاءِ مورد تردید

در مهاجرنشینهای یثرب (بعداً مدینه) و فدک[1] تا شمال مکه وجود داشتند و بعضی از قبایل شمالی در مرز بین امپراطوریهی ایران و بیزانس به مسیحیت مونوفیزیت[۲] یا نسطوری[۳] گرویده بودند. با وجود این، اعراب بدوی که شدیداً استقلال طلب بودند، مصمم بودند که مانند برادران خود در یمن تحت قیمومیت قدرتهای بزرگ درنیایند و عمیقاً آگاه بودند که هم ایرانی‌ها و هم حکام بیزانس از ادیان یهودیت و مسیحیت برای پیشبرد طرحهای توسعه‌طلبانهٔ خود در منطقه استفاده کرده بودند. آنان همچنین احتمالاً به طور غریزی آگاهی داشتند که در حالی که سنن خود آنها رو به ضعف می‌گذاشت، به اندازهٔ کافی از اختلال فرهنگی رنج برده بودند. آخرین چیزی که به آن نیاز داشتند، ایدئولوژی بیگانه در پوشش زبانها و سنتهای بیگانه بود.

به‌نظر می‌رسد که برخی اعراب کوشیده بودند که صورت بی‌طرفانه‌تری از یکتاپرستی را کشف کنند که به اهداف توسعه‌طلبانه نیالوده بود. در اوایل قرن پنجم مورخ مسیحی فلسطینی سزومنوس[۴] به ما می‌گوید که بعضی اعراب در سوریه چیزی را از نو کشف کرده بودند که آنان دین حنیف ابراهیم می‌نامیدند که قبل از نزول **تورات** یا **انجیل** زیسته بود و بنابراین نه یهودی بود و نه مسیحی. اندکی قبل از اینکه محمد(ص) به رسالت مبعوث شود، نخستین زندگینامه نویس او محمد بن اسحاق (متوفی ۱۵۹ هـ ق) به ما می‌گوید که چهارتن از اهالی قریش تصمیم گرفتند به دین حنیف (دین واقعی ابراهیم) بگروند. برخی محققان غربی ادعا کرده‌اند که این فرقهٔ کوچک حنیفیه ساختهٔ تخیل و نماد بی‌قراری روحی دورهٔ جاهلیت است،

---

1. Fadak

۲. monophysite، هوادار و پیرو نظریه ی رایج در قرنهای ۴م و ۵ م که به وجود تنها یک طبیعت (الهی یا الهی ـ انسانی) در عیسی مسیح قایل بود و به آموزهٔ ارتدوکس دو طبیعت متمایز (یکی کاملاً الهی و دیگری کاملاً بشری) در شخص مسیح مخالفت می‌کرد. م.

۳. Nestorian، پیرو و معتقد به آموزهٔ نا رتدوکس منسوب به نسطوریوس (بطریق قسطنطنیه در سالهای ۴۲۸ـ۴۳۱ م) که به وجود دو شخص (یکی الهی، دیگری بشری) در عیسی مسیح قایل بود، این نظریه در ۴۳۱ به عنوان ارتداد محکوم شناخته شد. م.

4. Sozomenos

اما به احتمال زیاد مبنایی واقعی دارد. سه تن از چهار پیرو دین حنیف برای مسلمانان نخستین شناخته بودند: عبدالله بن حبش که عموزادهٔ محمد(ص) بود، ورقةبن نوفل که سرانجام مسیحی گردید و یکی از اولین مشاوران او بود و زید بن عمر، عموی عمر بن خطاب، که یکی از صحابهٔ نزدیک محمد(ص) و دومین خلیفهٔ امپراطوری اسلامی بود. روایتی وجود دارد که بنابر آن یک روز زید، قبل از اینکه مکه را برای جستجوی دین ابراهیم به سوی سوریه و عراق ترک کند، درکنار دیوار کعبه ایستاده بود و به مردم قریش که به شیوهٔ کهن گرد آن طواف می‌کردند می‌گفت «ای مردم قریش سوگند به خدایی که جان زید در دست او است، هیچ‌یک از شما، مگر من، از دین ابراهیم پیروی نمی‌کند». سپس او غمگینانه اضافه نمود: «بارخدایا، اگر من می‌دانستم که چگونه مطابق خواست تو ستایشت کنم، آنگونه ستایشت می‌کردم، اما من نمی‌دانم.»[1]

آرزوی زید برای وحی الهی درکوه حرا در سال ۶۱۰ شب هفتم رمضان برآورده شد، آنگاه که محمد(ص) از خواب برخاست و احساس کرد که در حضور تکان دهندهٔ الهی بر خود می‌پیچد. بعداً او این تجربهٔ وصف‌ناپذیر را به زبان فصیح عربی بیان نمود. او گفت که فرشته‌ای بر او ظاهر شده و به او فرمان داده بود که: «بخوان». مانند انبیای بنی‌اسرائیل که غالباً از بیان کلمهٔ خدا اکراه می‌ورزیدند، محمد(ص) خودداری نموده و به اعتراض گفت: «من خواندن نمی‌دانم». او کاهن نبود. کاهنان غیب‌گویانی بودند که ادعا می‌کردند می‌توانند پیامهای آسمانی را بخوانند، اما محمد(ص) گفت، فرشته جامه‌ای بر سر او درکشید، به‌طوری که او احساس کرد روح از بدنش خارج می‌شود، اما درست زمانی که او احساس کرد نمی‌تواند بیش از آن تحمل کند، فرشته او را رها ساخت و دوباره به او فرمان داد «بخوان». بازهم محمد(ص) خودداری نمود و دوباره فرشته جامه در او پیچید تا اینکه احساس کرد دیگر نمی‌تواند تحمل کند. سرانجام، در پایان سومین درپیچیدن خوفناک،

1. Muhammad In Ishag, *Sira*, Quoted in A. Guillaume trans. *The Life of Muhammad* (London, 1955), p.160.

محمد(ص) نخستین کلمات کتاب جدیدی را که بر زبان او جاری شد، یافت:

بخوان به نام پروردگارت که آفریده است. ۱) که انسان را از (نطفه و سپس) خون بسته بیافریده است. ۲) بخوان و پروردگار تو بس گرامی است. ۳) همان‌که با قلم (و کتابت انسان را) آموزش داد ــ آنچه را نمی‌دانست به او آموخت.(۱)

برای نخستین بار در زبان عربی از کلمهٔ خدا سخن گفته می‌شد و این کتاب سرانجام قرآن (خواندن) نامیده خواهد شد. محمد(ص) در بیم و وحشت به هوش آمد و اندیشناک شد که مبادا کاهنی بدنام شناخته شود که مردم هنگام گم شدن شترهایشان با او مشورت می‌کردند. کاهن ظاهراً کسی بود که مسخر جن بود، یعنی یکی از پریان که تصور می‌شد در هو به سر می‌برند و می‌توانند دمدمی مزاج باشند و انسان را به شتبه بیاندازند. شعرا نیز معتقد بودند که آنان مسخر جن شخصی خود هستند. مثلاً حسان‌بن ثابت، از شعرای یثرب که بعداً مسلمان شد، می‌گوید هنگامی که او حس شاعرانهٔ خود را دریافت نمود، جن‌اش بر او ظاهر شده، بر زمینش انداخته بود و به زور کلمات شعری را بر زبان او جاری ساخته بود. این تنها صورت الهام بود که برای محمد(ص) آشنا بود و این فکر که ممکن است مجنون شده باشد، چنان وی را اندوهگین ساخت که آرزوی مرگ کرد. او نظری کاملاً تحقیرآمیز نسبت به کاهنان داشت که پیشگوییهای آنان معمولاً سخنانی پرت و پلا بودند و همواره مواظب بود که میان قرآن و شعر معمول عربی فرق گذارد. در این وقت او سراسیمه از غار بیرون آمد و تصمیم گرفت خود را از بالای کوه پرتاب کند، اما در سینه کش کوه او در عالم رؤیا موجودی را دید که بعداً او را جبرئیل (جبرائیل) ملک معرفی نمود:

بعد ز آن من از غار بیرون رفتم وچون به میان کوه رسیدم آوزی شنیدم (از جانب آسمان) که می‌گفت: یا محمد انت رسول الله انا جبرئیل، یعنی یا محمد تویی پیغمبر خدا و منم جبرئیل، چون این آواز شنیدم سر برافراشتم، جبرئیل را دیدم به صورت مردی ایستاده بود و قدمها هر دو در آفاق آسمان فروهشته بود، یکی به مغرب و یک به مشرق و مرا می‌گوید (یا محمد انت رسول‌الله و انا جبرئیل من همچنان... بایستادم [و به

---

۱. قرآن ۹۶: ۱ـ۳.

> او خیره ماندم] و نه از پیش می‌رفتم و نه از پس، [پس رو از او گرداندم، اما]در هر گوشه‌ی از آسمان که نگاه می‌کردم او را همچنان دیدمی که ایستاده بود.(۱)

در اسلام جبرئیل اغلب با روح‌القدس در انکشاف مسیحی که به واسطهٔ او خدا با انسانها رابطه می‌یابد، یکی دانسته می‌شود. این فرشته‌ای زیبا و طبیعی نبود، بلکه حضوری کاملاً فراگیر بود که گریز از آن امکان‌پذیر نبود. محمد(ص) دریافت حضور توان کاه و فراگیر حضور آن ذات مقدسی را تجربه کرده بود که انبیای یهود آن را «قدوش»[2]، یعنی مقدس یا غیریت[3] مهیب خدا نامیده بودند. آنان نیز هنگامی که آن را تجربه می‌کردند، احساس می‌کردند که با مرگ فاصله‌ای ندارند و فشار شدید جسمی و روحی آنان را از پا در می‌آورد، اما برخلاف اشعیا و ارمیا، محمد(ص) از دلگرمی سنتی تثبیت یافته‌ای برخوردار نبود که او را حمایت کند. به نظر می‌رسید این تجربهٔ مهیب منشاءِ آسمانی داشت و او را در حالت بهت و شگفتی عمیق رها ساخته بود. در آن حالت اضطراب و دلهره، بی اراده به همسرش خدیجه روی آورد.

محمد (ص) افتان و خیزان، در حالی که به شدت به خود می‌لرزید، خود را به دامان وی افکند. او فریاد کشید، «مرا بپوشان» «مرا بپوشان» و درخواست می‌کرد او را از حضور الهی محافظت کند. هنگامی که بیم و خوف تا حدی فرونشست، محمد(ص) از او پرسید آیا واقعاً مجنون شده است و خدیجه به او اطمینان داد: «تو نسبت به خویشانت مهربان و رئوفی. به فقرا و مسکینان کمک می‌کنی و غمخوار آنها هستی. تو می‌کوشی اوصاف اخلاقی والا را که مردم آنها را از دست داده‌اند، دوباره بازگردانی. تو میهمان را گرامی می‌داری و به کمک تنگدستان می‌شتابی. بنابراین، نمیتوانی مجنون باشی.»(۴) خداوند چنین خودسرانه عمل نمی‌کرد. خدیجه پیشنهاد کرد که آنان با عموزاده‌اش، ورقة‌بن نوفل، مشورت کنند که اکنون مسیحی شده و در کتب مقدس تبحر یافته بود ورقه هیچ تردیدی نداشت:

---

1 Ibn Ishaq, *Sira*. 153, in Guillaume, trans. A Life of Muhammad. p. 106

[رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی. ۱۳۵۹. سیرت رسول‌الله به تصحیح دکتر اصغر مهدوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران. نصف اول صص ۲۰۸-۲۰۹ م.]

2. kaddosh (holinenss)   3. Otherness   4. Ibid.2

محمد(ص) از خدای موسی و انبیا وحی دریافت نموده بود و سفیر الهی نزد اعراب شده بود. سرانجام، بعد از چندین سال، محمد(ص) متقاعد گردید که در واقع او فرستادهٔ خداوند بود، به تبلیغ رسالت خود نزد قریش پرداخت وکتابی به زبان خود آنان برایشان آورد.

اما برخلاف **تورات** که براساس روایت **کتاب مقدس** یک‌باره در طور سینا بر موسی وحی گردید، **قرآن** به تدریج آیه به آیه و سوره به سوره طی دوره‌ای بیست و سه ساله به محمد(ص) وحی شد. انکشاف وحی همچنان تجربه‌ای دردناک بود. محمد(ص) در سالهای بعد گفت، «پس هرگز وحی بر من نازل نشد مگر اینکه گمان می‌برم که جانم گرفته می‌شود.»[1] او مجبور بود با دقت به کلمات الهی گوش فرا دهد و بکوشد به شهود و معنایی پی ببرد که همواره به صورتی روشن و دقیق بر او نازل نمی‌گردید. او می‌گفت که گاهی محتوای پیام الهی روشن بود و به‌نظر می‌رسید جبرئیل را می‌بیند و آنچه را که او می‌گفت می‌شنود، اما در اوقات دیگر پیام وحی به گونهٔ دردناکی گنگ و نامفهوم بود: «گاهی اوقات این پیام مانند طنینهای زنگ به‌نظر می‌رسد و تحمل آن برای من بسیار دشوار است؛ هنگامی که من از پیام آنها آگاه می‌شوم طنینها به تدریج کاهش می‌یابند.»[2]

زندگینامه نویسان اولیه غالباً او را در حالی نشان می‌دهند که مشتاقانه به آنچه که ما شاید بتوانیم آن را ناخودآگاه[3] بنامیم، گوش می‌دهد، تقریباً مانند شاعری که فرآیند «گوش دادن» به شعری را که به تدریج از اعماق ناشناختهٔ روح او بیرون می‌آید، با قدرت و تمامیتی توصیف می‌کند که به‌گونه‌ای اسرارآمیز جدا از او به نظر می‌رسد. در **قرآن**، خداوند به محمد(ص) می‌گوید به دقت به معنای نامفهوم و فاقد انسجام و یا آنچه وردزورث آن را «انفعال حکیمانه»[4] می‌نامد، گوش فر دهد. او

---

۱. جلال‌الدین سیوطی، ۱۳۶۳، الاتقان فی علوم‌القرآن، ترجمهٔ سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ج ۱، ص ۱۶۶.

2. Bukhari, Hadith 1.3, quoted in Martin Lings. *Muhammad, His Life Based on the Earliest Sources* (London, 1983), pp. 44-45.

3. unconscious

4. W. Wordsworth "Expostulation and Reply"

نباید در تحمیل کلمات یا معنای خاصی بر آن شتاب ورزد تا اینکه معنای واقعی در موقع مناسب خود را آشکار سازد:

> ۱۵) زبانت را به (بازخوانی) وحی مجنبان که در کار کسی شتاب کنی. ۱۶) گردآوری آن بر عهدهٔ ما است. ۱۷) و چون آن را بازخواهیم، از بازخوانی‌اش پیروی کن. سپس شرح و بیان آن برعهده ما است [۱]

مانند هر خلاقیتی، این فرآیندی دشوار بود. محمد(ص) به حالت خلسه فرو می‌رفت وگاهی به‌نظر می‌رسید بی‌هوش شده است، حتی در روزی سرد به شدت عرق می‌کرد و غم و اندوه سنگینی در درون خود احساس می‌نمود که او را وامی‌داشت سر در جیب تفکر فرو برد، حالتی شبیه برخی عرفای یهودی معاصر او، هنگامی که آنان به حالت آگاهی مشابهی فرو می‌رفتند ـ اگرچه محمد(ص) اطلاعی ازین امر نداشت.

تعجب آور نیست که محمد(ص) تلقی وحی را فشاری تا این حد سنگین می‌یافت: نه تنها او در حال یافتن راه حل سیاسی کاملاً تازه‌ای برای امت خود بود، بلکه در حال خلق یکی از بزرگ‌ترین آثار دینی و ادبی همهٔ زمانها بود. او براین اعتقاد بود که کلمهٔ توصیف‌ناپذیر خدا را بیان می‌کند، زیرا **قرآن** همان نقشی را در معنویت اسلامی دارد که عیسی (لوگوس) در مسیحیت. آگاهی ما از حیات محمد(ص) بیش از بنیانگذاران ادیان بزرگ دیگر است و در **قرآن** که می توان تاریخ سوره‌های مختلف آن را با دقتی معقول تعیین نمود، می‌توانیم ببینیم که چگونه بینش او به تدریج تحول پیدا نمود، گسترش یافت و همواره جهانی‌تر گردید. او در آغاز نمی‌دانست که چه اقداماتی را باید انجام دهد، اما در حالی که به منطق درونی حوادث پاسخ می‌داد، این امر به تدریج بر او آشکار می‌شد. در **قرآن**، ما به‌اصطلاح گزارشی هم‌عصر دربارهٔ خاستگاه‌های اسلام داریم که در تاریخ ادیان منحصر به فرد است در این کتاب مقدس، به‌نظر می‌رسد خدا دربارهٔ شرایط در حال تغییر اظهارنظر می‌کند. او به برخی از مخالفان محمد(ص) پاسخ می‌دهد، اهمیت نبرد یا نزاعی را

---

۱. قرآن مجید، ۷۵: ۱۷ ـ ۱۹.

در درون جامعهٔ مسلمانان نخستین توضیح می‌دهد و به بعد الهی حیات بشری اشاره می‌کند. معنای این امور به ترتیبی که ما امروزه می‌خوانیم بر محمد(ص) آشکار نشد، بلکه به شیوه‌ای تصادفی‌تر رخ دادند، به عنوان رویدادهایی مقدر و در حالی‌که او به معنای عمیق‌تر آنها توجه می‌کرد، ضمن اینکه بخشها و پاره‌های تازهٔ قرآن نازل می‌شد، محمد(ص) که خواندن و نوشتن نمی‌دانست، آنها را با صدای بلند می‌خواند، مسلمانان آنها را از حفظ می‌کردند و شمار اندکی که با سواد بودند آنها را می‌نوشتند. حدود بیست سال بعد از وفات محمد(ص)، نخستین تدوین رسمی آیات وحی فراهم گردید. گردآورندگان سوره‌ای بلند را در ابتدا و سوره‌های کوتاه را در انتهای این مجموعه قرار دادند. ترتیب سوره‌ها، آن‌گونه که ممکن است به نظر رسد، تصادفی و دلبخواهی نیست؛ زیرا قرآن نه کتابی روایی است و نه رساله‌ای استدلالی که نیاز به ترتیب منظمی داشته باشد. در عوض، قرآن بازتاب درون مایه‌های مختلف است: حضور خدا در جهان طبیعت، سرگذشت پیامبران تا روز جزا. برای خوانندهٔ غربی که نمی‌تواند زیبایی فوق‌العادهٔ زبان قرآن را درک کند، خسته کننده و تکراری به‌نظر می‌رسد و چنین می‌نماید که بارها و بارها موضوع خاصی را تکرار می‌کند، اما قرآن نه برای مطالعهٔ شخصی، بلکه برای تلاوت مذهبی نازل شده است. هنگامی که مسلمانان تلاوت سوره‌ای را در مسجد می‌شنوند، تمام اصول محوری ایمان خود را به یاد می‌آورند.

هنگامی که محمد(ص) به تبلیغ رسالت خود در مکه پرداخت، تنها تصور فروتنانه‌ای از نقش خود داشت و بر این باور نبود که در حال بنیانگذاری دین جهانی تازه‌ای است، بلکه خود را کسی می‌دانست که دین کهن اعتقاد به خدای واحد را برای قریش به ارمغان می‌آورد. در ابتدا او حتی فکر نمی‌کرد که باید به تبلیغ رسالت خود برای دیگر قبایل عرب بپردازد، بلکه تنها رسالت خود را برای مردم مکه و اطراف آن بیان نمود.[1] او رؤیای تأسیس حکومتی دینی[2] را در سر نمی‌پروراند و

---

۱. قرآن مجید ۴۲. ۷

2. theocracy

احتمالاً نمی‌دانست که حکومت روحانی چیست. خود او نباید هیچ نقش و وظیفهٔ سیاسی در این شهر ایفا نماید، بلکه صرفاً نذیر آن بود.[۱] الله او را فرستاد تا اهالی قریش را از مخاطرات موقعیت خود آگاه کند. با وجود این، پیام اولیهٔ او ناظر به روز محشر و مرگ و نابودی نبود، بلکه پیام شادی بخش امید و بشارت بود. محمد(ص) مجبور نبود وجود خدا را برای مردم قریش ثابت کند. همهٔ آنان به‌طور ضمنی به الله که آفرینندهٔ آسمان و زمین بود اعتقاد داشتند و اکثر آنان او را خدایی می‌دانستند که یهودیان و مسیحیان به پرستش او می‌پرداختند. وجود او قطعی و مسلم شناخته می‌شد. همان‌طور که خداوند در یکی از سوره‌های نخستین قرآن به محمد(ص) می‌گوید:

و چنین است [در مورد بیشتر مردم]: گر از ایشان بپرسی «چه‌کسی تمام آسمانها و زمین را خلق کرد و خورشید و ماه را [با قوانینش] مفید ساخت؟» ــ یقیناً خواهند گفت الله (خداوند). و اگر از ایشان بپرسی چه کسی از آسمان آبی فرو ستاد و بدان زمین را از پژمردنش زنده (و بارور) کرد، یقیناً خواهند گفت خداوند. [بگو سپاس خداوند را، ولی بیشترینه‌شان تعقل نمی‌کنند.][۲]

مشکل این بود که قریش به نتایج این عقیده نمی‌اندیشیدند. خداوند هریک از آنان را از قطره‌ای منی آفریده بود، چنانکه از همان نخستین آیات آن را روشن گردانیده بود؛ آنان برای رزق و روزی خود به خدا وابسته بودند، اما با وجود این هنوز در طغیانی نامعقول و بی‌نیازی و استغنایی که هیچ اعتنایی به مسئولیتهایشان به عنوان اعضای شایستهٔ جامعه عرب نمی‌کردند، خود را محور عالم می‌دانستند.[۳]

در نتیجه، همهٔ آیات اولیهٔ قرآن مردم قریش را ترغیب می‌کنند نسبت به خیر و احسان خداوند آگاهی یابند که هرکجا نگاه کنند آن را می‌بینند. سپس آنان درخواهند یافت بسیاری از چیزهایی را که هنوز مالک هستند به رغم موفقیت جدیدشان مدیون او هستند و وابستگی مطلق خود را به آفرینندهٔ نظام طبیعی درک

---

۱. قرآن مجید، ۸۸، آیات ۲۲ـ۲۱.
۲. قرآن مجید، ۲۹، ۶۱ـ۶۳.
۳. قرآن مجید، ۹۶، ۶ـ۸.

خو هند نمود:

[فقط] انسان [کراراً] خود را نابود می‌کند: چقدر سرسختانه حقیقت را انکار می‌کند! [مرگ بر انسان (کافر) چقدر کافر کیش است]. مگر از چه چیزی او را آفریده است. او را از نطفه‌ای آفریده است و سروسامان بخشیده است. سپس راه را بر او آسان داشته است. سپس او را میرانید و او را درگور کرد. سپس هر زمان که خواست او را برانگیزد حاشا، او آنچه به او فرمان داده بود، انجام نداد. پس باید انسان به خوراک خویش بنگرد. ما آب را به فراوانی فروریخته‌ایم. سپس زمین را بـه نـیکی بـرشکافته‌ایـم و در آن دانـه(ها) را رویانده‌ایم. و نیز انگورها و سبزیجات و درخت وزیتون و خرما و بوستان‌های انبوه و میوه و علف کالایی برای شما و برای چهارپایانتان[1]

بنابراین، وجود خداوند محل تردید نیست. در قرآن «کافر» به معنایی که ما از این کلمه مراد می‌کنیم، ملحد نیست، یعنی کسی که به خداوند اعتقاد ندارد، بلکه کسی است که نسبت به او ناسپاس است و با اینکه به روشنی می‌بیند که همه‌چیز خود را مدیون خداوند است، اما از روی ناسپاسی از تکریم او خودداری می‌کند.

قرآن چیز تازه‌ای به قریش نمی‌آموخت. درواقع، قرآن پیوسته ادعا می‌کند کـه «یادآوری کنندهٔ» چیزهایی است که قبلاً معلوم بوده‌اند و بر آنـها تأکـید بـیشتری می‌کند. قرآن غالباً با عباراتی مانند: «آیا نـدیده‌ایـد...؟» یـا «آیـا در نـیافته‌ایـد...؟» موضوع خاصی را مطرح می‌کند. کلام خداوند دستورات خودسرانـه‌ای را از بـالا صادر نمی‌کرد، بلکه وارد بحث و گفتگو با قریش می‌شد. برای مثال، قرآن به آنان یادآوری می‌کند که کعبه، خانهٔ خدا، تا حد زیادی علت موفقیت آنان بود که واقعاً به یک معنا به خدا تعلق داشت. قریش بسیار دوست داشتند گرد خانهٔ خدا طواف کنند، اما هنگامی که آنان خـود و مـوفقیت مـادی خـود را اصـل حـیاتشان قـرار می‌دادند، معنای این شعایر کهن تشرف را فراموش کرده بودند. آنان باید به آیات خیر و احسان خداوند در جهان طبیعت نگاه کنند. اگر آنان نتوانند نیکی و احسان خداوند را در جامعهٔ خود ایجاد کنند، تماس خود را با طبیعت واقعی اشیا از دست خواهند داد. در نتیجه، محمد(ص) گروندگان به دین خود را واداشت که دوبار در

---

۱. قرآن مجید، ۸۰: ۲۴-۳۲.

روز هنگام نماز سجدهٔ شکر بگزارند. این وضع ظاهری به مسلمانان کمک می‌کند که حالت درونی خود را اصلاح کنند و به زندگی درونی خود جهت دهند. سرانجام دین محمد(ص) به اسلام شناخته شد، یعنی تسلیم وجودی ای که از هر مسلمانی انتظار می‌رفت نسبت به الله از خود نشان دهد: مسلمان مرد یا زنی بود که کل هستی خود را تسلیم آفریننده می‌کرد. قریش هنگامی که دیدند این مسلمانان نخستین نماز می‌گزارند، وحشت زده شدند: آنان این امر را ناپذیرفتنی می‌یافتند که عضوی از قبیلهٔ متکبر قریش با قرنها استقلال قبیله‌ای مغرورانه در پشت سر خود آماده باشند مانند برده‌ای پیشانی بر خاک بسایند و مسلمانان ناگزیر بودند به دره‌های اطراف شهر پناه برند تا پنهانی نمازگزارند. واکنش قریش نشان داد که محمد(ص) با دقتی خطاناپذیر روحیهٔ آنها را تشخیص داده است.

اسلام از لحاظ عملی به این معنا بود که مسلمانان وظیفه داشتند جامعه‌ای عادلانه و براساس برابری بیافرینند که در آن با فقرا و افراد آسیب‌پذیر به نحو شایسته رفتار شود. پیام اخلاقی اولیهٔ قرآن ساده است: انباشتن ثروت و اندوختن دارایی شخصی کاری خطا است و قسمت کردن ثروت و دارایی جامعه به طور منصفانه با دادن سهم معینی از ثروت خود به مستمندان عملی خیر است.[۱] زکات به همراه صلات نمایشگر دو رکن از پنج رکن اصلی اسلام بودند. مانند انبیای یهود، محمد(ص) اخلاقی را موعظه می‌کرد که در نتیجهٔ پرستش خدای یگانه از سوی او می‌توان آن را سوسیالیستی نامید. هیچ نظریهٔ اجبارآمیزی دربارهٔ خدا وجود نداشت: درواقع، قرآن فوق‌العاده نسبت به بحثهای کلامی بدگمان است و آنها را به عنوان ظن یا حدسیات دلبخواهانه دربارهٔ چیزهایی مردود می‌شمارد که احتمالاً هیچ کسی نمی‌تواند به کنه آنها راه یابد یا به اثباتشان بپردازد. تعالیم مسیحی دربارهٔ تجسد و تثلیث نمونه‌های عالی ظن بودند و تعجب‌آور نیست که مسلمانان این تصورات را کفرآمیز می‌یافتند. در عوض، همان‌طور که در یهودیت، خدا به عنوان نوعی دستور اخلاقی تجربه می‌شد. محمد(ص) که هیچ تماسی با یهودیان یا

۱. قرآن مجید ۹۲ ۱۸: ۹، ۳ ۱۰: ۴؛ ۶۳: ۹؛ ۱۰۲ ۱-۱

مسیحیان و کتب مقدس آنان نداشت ناگزیر بود به قلب توحیدگرایی تاریخی نشانه رود.

اما الله در قرآن از یهوه نامتشخص‌تر است. او فاقد خلقیات و حساسات خدای کتاب مقدس است. ما فقط می‌توانیم در «نشانه‌های» طبیعت به قدرت او پی ببریم و او چنان متعال است که ما فقط می‌توانیم به زبان تمثیل دربارهٔ او سخن بگوییم.[1] ازین رو است که قرآن به کرات از مسلمانان می‌خواهد که جهان را تجلی خداوند بدانند؛ آنان باید کوششی خلاقانه به خرج دهند که از طریق جهان از هم گسسته به قدرت کامل وجود آغازین و واقعیت متعالی پی ببرند که در همهٔ اشیا سریان دارد. مسلمانان می‌بایست نوعی نگرش مقدس یا نمادین را در خود پرورش دهند:

> آری در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و در کشتی ای که برای بهره‌وری مردم در دریا روان است و آبی که خداوند از آسمان فرو فرستاده است و بدان زمین را پس از پژمردنش زنده داشته و جانورانی که در آن پراکنده است و در گردش بادها و در ابری که بین آسمان و زمین آرمیده است، [براستی در تمام این پیامها (آیاتی) است] برای مردمی که می‌اندیشند، [شگفتیها است].[2]

قرآن پیوسته بر نیاز انسان به تعقل برای کشف «آیات» یا پیامهای «خداوند» تأکید می‌کند. مسلمانان نباید عقل خود را عاطل گذارند، بلکه باید با توجه کامل و کنجکاوی به جهان نگاه کنند. این نگرشی بود که بعداً مسلمانان را قادر ساخت سنت عالی علوم طبیعی را بنا نهند که برخلاف مسیحیت هرگز خطری برای دین شناخته نشده است. مطالعهٔ ساز و کارهای عالم طبیعت نشان می‌داد که عالم بعد و مبدائی متعالی دارد که ما تنها می‌توانیم با نشانه‌ها و نمادها از آن سخن بگوییم: حتی داستانهای پیامبران، توصیفات روز جزا و لذات و تنعمات بهشت را نباید به شیوهٔ ظاهری تفسیر نمود، بلکه باید آنها را تمثیلاتی از واقعیت توصیف‌ناپذیر و عالی‌تر دانست.

اما بزرگ‌ترین آیت و نشانه خود قرآن بود: درواقع تک تک بندهای آن آیه نامیده می‌شود. مردم غرب قرآن را کتابی دشوار می‌یابند و این عمدتاً به خاطر مشکل

---

۱. قرآن مجید ۲۴، ۱، ۴۵. ۲. قرآن مجید. ۲: ۱۵۸ـ۱۵۹.

ترجمه است. ترجمه از زبان عربی به خصوص دشوار است: برای مثال، هنگام ترجمه به انگلیسی، حتی ادبیات عادی و گفته‌های معمولی سیاستمداران اغلب تصنعی و بیگانه به‌نظر می‌رسند و این به طور مضاعف در مورد **قرآن** صدق است که به زبانی فشرده و فوق‌العاده تلمیحی و استعاری نوشته شده است. سوره‌های اولیه به خصوص تصویری از زبان بشری ارائه می‌دهند که تأثیر الهی بر تک‌تک اجزای آن حاکم است. مسلمانان غالباً می‌گویند هنگامی که آنان قرآن را به ترجمه می‌خوانند، احساس می‌کنند کتاب متفوتی را مطالعه می‌کنند، زیرا هیچ‌یک از زیباییهای زبان عربی منتقل نمی‌شوند. همان‌طور که نامش نشان می‌دهد، **قرآن** به معنای خواندن به صدای بلند است و لحن و آهنگ زبان بخش مهم و اساسی از تأثیرگذاری آن است. مسلمانان می‌گویند هنگامی که آنان صدای تلاوت **قرآن** را در مسجد می‌شنوند، احساس می‌کنند در بعد الهی لحن و آهنگ پیچیده می‌شوند، تقریباً شبیه محمد(ص) که در کوه حرا در آغوش جبرئیل پیچیده شد یا هنگامی که فرشته را در افق آسمان دید (قطع نظر از اینکه او به کجا نگاه می‌کرد). **قرآن** کتابی نیست که صرفاً برای کسب اطلاعات خوانده شود، بلکه برای ایجاد حس الوهی نگاشته شده است و نباید آن را با شتاب خواند:

> و بدین‌سان آن را به صورت قرآنی عربی نازل کردیم و درآنگونه هشدار آوردیم، باشد که پروا پیشه کنند یا پندی برای آنان پدید آورد. ۱۱۳) بزرگا خداوندی که پادشاه بر حق است و در (بازخوانی) قرآن پیش از به پایان رسیدن وحی شتاب مکن و بگو پروردگارا مرا دانش افزای.[۱]

با نزدیک شدن به **قرآن** به شیوهٔ درست، مسلمانان ادعا می‌کنند که آنان واقعاً حس موجودی متعال و احساس قدرت و واقعیتی مطلق را تجربه می‌کنند که در ورای پدیده‌های زودگذر و ناپایدار عالم مادی قرار دارد. بنابراین، خواندن **قرآن** عملی دینی است که مسیحیان ممکن است فهم آن را دشوار بیابند، زیرا آنان به شیوه‌ای که عبری، سنسکریت و عربی برای یهودیان، هندوها و مسلمانان مقدس هستند، زبانی مقدس ندارند. این عیسی است که کلمهٔ خدا است و زبان یونانی عهد

---

۱. **قرآن مجید**، ۲۰: ۱۱۴-۱۱۵.

جدید هیچ نوع قداستی ندارد، اما یهودیان نگرش مشابهی نسبت به تورات دارند. هنگامی که آنان پنج کتاب نخست عهد قدیم را می‌خوانند تنها چشمان خود را بر صفحات آن نمی‌دوزند، بلکه غالباً آنان کلمات را به صدای بلند تلاوت می‌کنند و کلماتی را که تصور می‌رود خداوند هنگامی که خود را درکوه سینا بر موسی آشکار نمود، به کار برده است، با عشق و علاقه می‌خوانند. گاهی آنان خود را به عقب و جلو تکان می‌دهند، مانند شعله‌ای در مقابل نسیم روح. آشکار است یهودیانی که بدین سان کتاب مقدس خود را قرائت می‌کنند از مسیحیانی که بخش اعظم اسفار خمسه راگنگ و نامفهوم می‌یابند، کتاب کاملاً متفاوتی را تجربه می‌کنند.

زندگینامه نویسان نخستین محمد(ص) همواره بـه تـوصیف اعـجاب و تکـان روحی‌ای می‌پردازند که اعراب هنگامی که برای بار نخست تلاوت قرآن را شنیدند در خود احساس می‌کردند. بسیاری در همان لحظه ایمان آوردند و معتقد گردیدند که تنها خداوند می‌تواند خالق زیبایی فوق‌العادهٔ زبان قرآن بـاشد. غـالبا فـرد نـو مسلمان این تجربه را به عنوان تهاجم الهی توصیف می‌کرد که آرزوهای فروخفته را بیدار می‌کرد و فوران احساسات را رها مـی‌ساخت. مـثلاً عـمربن خـطاب جـوان قریشی از مخالفان سرسخت محمد(ص) بود؛ او شیفتهٔ مذهب شرک کهن و آماده به قتل رسانیدن محمد(ص) پیامبر بود، اما این شائول طرطوسی[1] مسلمان نه بـا شهود کلمهٔ خدا، بلکه به واسطه قرآن ایمان آورد. دو روایت از داستان گرویدن او به اسلام وجود دارد که هر دو در خور یادآوری هستند. در روایت نخست، عمر کشف می‌کند که خواهرش که مخفیانه مسلمان شده بود، به قرائت سورهٔ تـازه‌ای گـوش می‌دهد. در حالی که با شتاب به درون خانه وارد شد و فاطمهٔ بیچاره را بر زمـین انداخت، با خشم فریاد کشید، «آن مزخرفات چه بود؟» اما هنگامی که دید از سر و روی او خون جاری می‌شود، احتمالاً احساس شرم نمود، زیراحالت صورتش تغییر کرد. او نسخهٔ دستنوشتهٔ قرآن راکه قاری میهمان در میان شلوغی بر زمین انداخته بود، برداشت و چون یکی از معدود قریشیان باسواد بود، شروع به خواندن کرد.

---

1 Saul of Tarsus

عمر مرجعی صاحب نظر در باب شعر شفاهی عربی بود و شاعران دربارهٔ معنای واژگان با او مشورت می‌کردند، اما او هرگز به چیزی نظیر قرآن برنخورده بود. او با شگفتی گفت: «چه کلام زیبا و والایی» و فوراً به دین تازهٔ الله گروید.(۱) زیبایی کلمات لایه‌های نفرت و پیشداوری او راکنار زده و برکنه احساسش که تا این زمان از آن ناآگاه بود، تأثیرگذاشته بود. همهٔ ما تجربهٔ مشابهی داشته‌ایم، نظیر زمانی که شعری طنین صدایی را زنده می‌سازد که در سطح عمیق‌تر عقل و آگاهی ما قرار دارد. در روایت دیگری از گرویدن عمر به اسلام، او شبی در مکه با محمد(ص) روبرو شد که در محراب به آرامی برای خود قرآن می‌خواند. عمر که مشتاق شنیدن کلمات قرآن از زبان محمد(ص) بود، پشت پرده صخیمی که دیوار بنای مکعب عظیم را می‌پوشاند پنهان شد و به آهستگی جلو رفت تا اینکه مستقیماً در مقابل پیامبر قرارگرفت. وقتی که او گفت، «چیزی میان ما مگر پردهٔ کعبه قرار ندارد» ــ همهٔ دیوارهای دفاعی او مگر یکی از میان برداشته شد. سپس جادوی زبان عربی اثر خود را کرد: «هنگامی که نوای قرآن را شنیدم قلبم نرم شد وگریستم و اسلام به درون من راه یافت.»(۲) این قرآن بود که مانع شد خداوند به واقعیتی قدرتمند در «عالم بیرون» تبدیل شود و او را به درون روح، قلب و وجود هریک از مؤمنان وارد نمود.

تجربهٔ عمر و مسلمانان دیگر راکه به واسطهٔ قرآن به اسلام روی آوردند شاید بتوان با تجربهٔ هنری مقایسه نمود که جورج اشتاینر در کتاب حضورهای واقعی: آیا در آنچه ما می‌گوییم چیزی وجود دارد؟ به توصیف آن پرداخته است. او از آنچه «بی‌پروایی هنر، ادبیات و موسیقی جدی می‌نامد»، سخن می‌گوید که «محرمانه‌ترین امور خصوصی زندگی ما را به پرسش می‌گیرند.» این نوعی تهاجم یا افشاگری است که «خانهٔ کوچک هستی عبرت‌انگیز ما را محتاطانه» درهم می‌شکند و به ما فرمان می‌دهد «زندگی‌ات را تغییر بده» بعد از چنین فراخوانی، این خانه

---

1. Ibn Ishaq, *Sira* 227 in Guillaume trans. *The Life of Muhammad,* p. 159
2. Ibid., 228, p. 158.

«دیگر به همان شیوهٔ قبل درخور سکونت نیست.»[1] به نظر می‌رسد مسلمانان مانند عمر حساسیت برانگیزانندهٔ مشابهی را تجربه کرده‌اند، نوعی بیداری و حس اضطراب آور معنادار این احساس که آنان را قادر ساخت تجربهٔ دردناک گسست با سنت گذشتهٔ خود را از سر بگذرانند. حتی آن دسته از مردم قریش که از قبول اسلام خودداری نمودند، قرآن خواب آنان را برآشفت و دریافتند که آن فراتر از همهٔ مقولات آشنای آنان قرار دارد: قرآن به هیچ وجه شبیه الهامات کاهن یا شاعر نبود. به اوراد و عزایم ساحر نمی‌مانست. برخی روایات نشان می‌دهند طوایف قدرتمند قریش که در مخالفت خود با پیامبر راسخ ماندند، هنگامی که به تلاوت سوره‌های قرآن گوش فرا می‌دادند، آشکارا تحت تأثیر قرار می‌گرفتند. چنین به‌نظر می‌رسد که محمد(ص) نوع ادبی کاملاً تازه‌ای را خلق کرده بود که برخی آمادگی پذیرش آن را نداشتند، اما بعضی دیگر سخت از آن به هیجان می‌آمدند. بدون چنان تجربه‌ای از قرآن، فوق‌العاده نامحتمل است که اسلام می‌توانست در میان قبایل عرب ریشه بدواند. ما دیده‌ایم که تقریباً ۷۰۰ سال طول کشید تا اسرائیلیان بتوانند با تعهدات دینی کهن خود وداع گویند و یکتاپرستی را بپذیرند، اما محمد(ص) توانست به اعراب کمک کنند که ازین مرحلهٔ انتقالی دشوار فقط در ۲۳ سال عبور نمایند. محمد(ص) به عنوان شاعر و پیامبر و قرآن به عنوان کتاب و تجلی لطف خداوند بی‌تردید نمونهٔ فوق‌العاده جالبی از همخوانی عمیقی است که میان هنر و دین وجود دارد.

محمد(ص) طی سالهای نخست رسالت خود، بسیاری از افراد نسل جوان‌تر را به آیین خود جذب نمود که از روحیهٔ سرمایه‌دارانهٔ اغنیای مکه و نیز از وجود گروه‌های محروم و به حاشیه رانده شده که شامل زنان، بردگان و اعضای طوایف ضعیف‌تر می‌گردیدند، سرخورده شده بودند. منابع اولیه به ما می‌گویند که در یک مرحله به‌نظر می‌رسید که اهالی مکه آمادگی پذیرش دین اصلاحی محمد(ص) را

1. George Steiner, *Real presences, Is there anything in what we say?* (London, 1989), pp. 142-143.

یافته بودند که الله در محور آن قرار داشت. طبقات غنی‌تر که به وضع موجود سخت دل بسته بودند، به‌گونه‌ای درخور فهم، خود را ازین تحولات دور نگاه داشتند، اما تا زمانی که محمد(ص) مسلمانان را از پرستش خدایان شرک منع نکرد، به‌طور رسمی هیچ نوع قطع رابطه‌ای با بزرگان قریش ایجاد نشد. به‌نظر می‌رسد که محمد(ص) در سه سال نخست رسالتش بر محتوای توحیدگرایانه پیام خود تأکید نکرد و مردم احتمالاً تصور می‌کردند که می‌توانند به پرستش الهگان سنتی عربستان در کنار الله، خدای بزرگ، مانند گذشته ادامه دهند، اما هنگامی که او این کیشهای کهن را به عنوان بت‌پرستی محکوم نمود، بخش اعظم پیروان خود را یک شبه از دست داد و اسلام به دین اقلیتی تحقیر شده و تحت آزار تبدیل گردید. ما پیشتر گفتیم که اعتقاد به خدای یگانه مستلزم نوعی تغییر آگاهی دردناک است. مانند مسیحیان اولیه، مسلمانان نخستین به «الحاد» و بی‌دینی متهم شدند که عمیقاً برای جامعه خطرناک بود. در مکه، که در آن تمدن شهری پدیده‌ای بسیار نوظهور بود و با همهٔ خودکفایی غرورآمیز قریش احتمالاً دستاوردی شکننده به‌نظر می‌رسید، چنین می‌نماید که بسیاری از مردم مانند آن دسته از شهروندان روم که برای ریختن خون مسیحیان هلهله می‌کشیدند، همان ترس و نگرانی هولناک را احساس می‌کرده‌اند. به‌نظر می‌رسد که قریش جدایی از خدایان جدادی را عمیقاً تهدیدآور می‌یافته‌اند و دیری نگذشت که خود حیات محمد(ص) به مخاطره افتاد. محققان غربی معمولاً تاریخ این جدایی را با واقعهٔ احتمالاً مجعول آیات شیطانی[1] همزمان دانسته‌اند که از هنگام واقعهٔ مصیبت‌آمیز سلمان رشدی معروف شده است. از میان این بتهای عرب به خصوص سه بت برای اعراب حجازگرامی بودند: لات (که نامش به معنای «بت» است)، عزی (بت نیرومند) که به ترتیب پرستشگاه‌هایی در طائف و نخله در جنوب شرقی مکه داشت و منات که عبادتگاهش در قدید درکنارهٔ ساحل دریای سرخ بود. این بتان مانند یونو[2] یا پالاس آتنه[3] کاملاً متشخص نبودند. آنان اغلب

---

1. Satanic Verses

۲. Jono در اساطیر رومی خواهر و همسر ژوپیتر، ملکهٔ خدایان و الههٔ ازدواج که با هرای (Hera) یونانی یکی دانسته می‌شود

۳. Pallas Athena، الههٔ یونانی.

بنات الله خوانده می‌شدند، اما این ضرورتاً به معنای وجود معبد کاملاً تکامل یافتهٔ خدیان نبود. اعراب این نوع اصطلاحات خویشاوندی را برای اشاره به رابطه‌ای انتزاعی به‌کار می‌بردند: مثلاً بنات‌الدهر (به معنای «دختران سرنوشت») به سادگی به معنای بد اقبالی یا پستی و بلندیهای زندگی بود. اصطلاح بنات الله ممکن است صرفاً «بر» موجودات الهی دلالت می‌کرده است. این بتها و الهگان نه به وسیلهٔ مجسمه‌های واقعی، بلکه با سنگ بزرگ ایستاده شبیه آنچه در میان کنعانیان قدیم معمول بود، نمایندگی می‌شدند که اعراب نه به شیوهٔ ساده‌اندیشانهٔ ابتدایی، بلکه به عنوان کانون الوهیت به پرستش آنها می‌پرداختند. مانند مکه با کعبه‌اش، پرستشگاه‌های طائف، نخله و قدید به کانونهای معنوی اصلی در چشم‌انداز عاطفی اعراب تبدیل شده بودند. اجداد و نیاکان آنان از زمانهای بسیار کهن در آنجا به عبادت پرداخته بودند و این به آنها نوعی حساس پیوستگی آرام‌بخش می‌داد.

داستان آیات شیطانی در قرآن یا در هیچ یک از منابع شفاهی یا مکتوب اولیه ذکر نشده است. این داستان در سیرهٔ ابن اسحاق معتبرترین زندگینامهٔ پیامبر نیامده و تنها در تفسیر مورخ مسلمان ابوجعفر طبری (متوفی ۳۱۰ ق.) ذکر شده است. او به ما می‌گوید که محمد (ص) از شکافی که بین او و کثر اعضای قبیله‌اش بعد از منع کیش پرستش بتان ایجاد شده بود، اندوهگین بود؛ «شیطان» او را به اشتباه انداخت و او آیاتی غیرمتعارف را بر زبان راند که مطابق آنها اجازه داده می‌شد بنات الله مانند فرشتگان به عنوان میانجی گرامی داشته شوند. در این به اصطلاح آیات «شیطانی» این سه بت هم سطح الله نبودند، بلکه موجودات روحانی کوچک‌تری بودند که می‌توانستند به نیابت از نوع انسان او را میانجی قرار دهند. لیکن طبری می‌گوید که بعداً جبرئیل به پیامبر گفت که این آیات منشاءِ «شیطانی» داشتند و باید از قرآن حذف شوند و به جای آنها آیاتی آورده شوند که می‌گفت بنات الله فرافکنی محض و ساخته و پرداختهٔ تخیل بودند:

آیا شما لات و عزی را نگریسته‌اید (۱۹) و آن دیگری منات را که سومین است (۲۰)

برای شما پسر و برای و (خداوند) دختر است، (۲۱) در این صورت تقسیم‌بندی ناعادلانه ی است(۲۲) آنها چیزی جز نامهایی که شما و پدر نشان نامیده‌اید نیست (و) خداوند بدان حجتی فرو نفرستاده است، جز از پندار و خواستهٔ دلها پیروی نمی‌کنند و حال آنکه به‌راستی برای آنان از سوی پروردگارشان هدایت آمده است.(۱)

این شدیدترین محکومیتی بود که قرآن از خدایان نیاکان مشرک به عمل می‌آورد و پس از اینکه این آیت در قرآن گنجانده شدند، دیگر هیچ نوع امکان آشتی با قریش وجود نداشت. ازاین زمان به بعد محمد(ص)، یکتاپرستی[۲] غیور گردید و شرک (بت‌پرستی و به معنای شریک قرار دادن برای الله) به گناهی کبیره در اسلام تبدیل شد.

محمد(ص) در واقعهٔ آیات شیطانی هیچ امتیازی به شرک و چندگانه پرستی[۳] نداده بود ــ اگر اساساً بپذیریم که چنین واقعه‌ای رخ داده بود. همچنین درست نیست اگر فکر کنیم که نقش «شیطان» به این معنا بود که قرآن برای لحظه‌ای آلوده به شر گردید. در اسلام، برخلاف مسیحیت، شیطان شخصیتی بسیار رام شدنی‌تر است. قرآن به ما می‌گوید که او در روز جزا بخشوده خواهد شد واعراب غالباً کلمهٔ «شیطان» را برای اشاره به اغواگری کاملاً بشری یا وسوسه‌ای غریزی به‌کار می‌بردند.(۴) این رویداد ممکن است به دشواری‌ای اشاره کند که محمد (ص) به طور قطع آن را هنگامی تجربه می‌کرد که می‌کوشید پیام بیان ناپذیر الهی را به زبان بشری ادا کند: این امر به آیات شرعی قرآنی ارتباط دارد که اشاره می‌کنند اکثر پیامبران دیگر، هنگامی که پیام الهی را ابلاغ می‌کردند، لغزشهای مشابهی را مرتکب می‌شدند، اما خداوند همواره اشتباهات آنان را اصلاح می‌کرد و به جای آنها وحی و پیامی تازه و برتر ارسال می‌کرد. شیوهٔ بدین و دنیوی‌تر نگریستن به این موضوع این است که فکر کنیم محمد(ص) در پرتو بصیرتهای تازه مانند هر هنرمند خلاق

۱. قرآن مجید، ۵۳، ۱۹ـ۲۶.

2. monotheist 3. polytheism

4. Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London, 1991), pp. 108-117

دیگری به تجدید نظر در کتاب خود می‌پرداخت. منابع نشان می‌دهند که محمد(ص) مطلقاً از سازش با قریش در موضوع بت‌پرستی خودداری نمود. او انسانی مصلحت‌گرا[1] بود و به سهولت در باب آنچه آن را غیرضروری و کم اهمیت می‌دانست، حاضر به دادن امتیاز بود، اما هر وقت قریش از او می‌خواستند که راه‌حل پرستش فقط یک بت را بپذیرد و به آنان اجازه دهد که به عبادت خدایان نیاکان خود بپردازند، در حالی که او و پیروانش فقط به پرستش الله بپردازند، محمد(ص) قویاً این پیشنهاد را رد می‌نمود. همان‌طورکه قرآن می‌گوید: «من معبود شما را نمی‌پرستم و شما هم پرستندگان معبود من نیستند و من پرستندهٔ آنچه شما می‌پرستید نیستم و... شما را دین شما و مرا دین من».[۲] مسلمانان باید خود را فقط تسلیم خدا کنند و در مقابل موضوعات دروغین پرستش ــ خواه بت باشد یا ارزشهای دیگر ــ که قریش به عبادت آنها می‌پردازند، سر تسلیم فرود نیاورند.

تصور یگانگی خداوند اساس فلسفهٔ اخلاق قرآن است. پیروی از منافع مادی یا اعتماد نمودن به موجودات دیگر شرک، در اسلام بزرگ‌ترین گناه بود. قرآن تقریباً به شیوهٔ کتب مقدس یهود خدایان شرک را سخت تحقیر می‌کند و آنها را مطلقاً عاجز و ناتوان می‌داند. این خدایان نمی‌توانند رزق و روزی انسانها را فراهم سازند و جای دادن آنها در محور زندگی خود فایده‌ای دربر ندارد، زیرا آنها بی قدرت هستند. در عوض مسلمانان باید درک کنند که الله واقعیت غایی و یگانه است:

> بگو او خداوند یگانه است، خداوند صمد نه فرزند آرد و نه از کسی زاده است و او را هیچ کس همتا نیست.[۳]

مسیحیانی مانند آتاناسیوس نیز تأکید کرده بودند که فقط آفریننده و مبداء وجود توانایی نجات دادن انسانها را دارد. آنان این نگرش را در نظریه‌های تثلیث و تجسد بیان کرده بودند. قرآن به اندیشهٔ سامی وحدت الهی باز می‌گردد و از پذیرفتن این تصور که خدا می‌تواند فرزند «بزاید» امتناع می‌کند. خدایی مگر الله، آفرینندهٔ آسمان و زمین، وجود ندارد و تنها او است که می‌تواند انسان را نجات دهد و وسایل رفاه

1. Pragmatic

۲. قرآن مجید، ۱۰۹. ۳. قرآن مجید، ۱۱۲

مادی و معنوی او را فراهم سازد. تنها با تصدیق به صمدیت او، یعنی «علت نامخلوق همهٔ هستی» مسلمانان به ساحتی از واقعیت در ورای زمان و تاریخ گواهی می‌دهند، واقعیتی که آنها را فوق اختلافات قبیله‌ای قرار می‌داد که اساس جامعه‌شان را از هم می‌پاشید. محمد(ص) می‌دانست که یکتاپرستی خصم قبیله‌گرایی[1] بود خدایی یگانه که محور پرستش بود به انسجام جامعه و نیز یکپارچگی شخصیت فرد کمک می‌کرد.

لیکن هیچ تصور ساده‌انگارانه‌ای دربارهٔ خدا وجود ندارد. این خدای یگانه مانند خود ما موجودی نیست که بتوانیم او را بشناسیم و درک کنیم. عبارت «الله اکبر» که مسلمانان را به گزاردن نماز فرا می‌خواند، میان خدا و ماسوای او و نیز میان خدا، آنگونه که هست (ذات او) و هرچیزی که ما بتوانیم دربارهٔ او بر زبان آوریم، فرق می‌گذارد. معهذا این خدای ادراک‌ناپذیر و دور از دسترس خواسته بود که خود را بشناساند. در حدیثی قدیمی خداوند به محمد(ص) می‌گوید: «من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم که شناخته شوم. ازاین‌رو جهان را خلق کردم تا شناخته شوم».[2] با تأمل در مظاهر طبیعت و آیات قرآن، مسلمانان می‌توانستند آن جنبه از ذات الوهی را مشاهده کنند که به جهان رخ نموده است که قرآن آن را وجه الله می‌نامد. مانند دو دین کهن‌تر، اسلام تصریح می‌کند که ما فقط می‌توانیم خدا را در آثار و افعالش مشاهده کنیم که وجود بیان‌ناپذیر او را با درک و شناخت محدود ما منطبق می‌گرداند. قرآن به مسلمانان توصیه می‌کند که نوعی آگاهی دایمی (تقوی) از وجه یانفس خداوند راکه بر همه چیز احاطه دارد، در درون خود پرورش دهند: «مشرق و مغرب خدای راست، پس به هرجای روی می‌آورید، رو به سوی خداوند است».[3] نظیر آباء مسیحی، قرآن خدا را به عنوان ذاتی مطلق معرفی می‌کند که

---

1 tribalism

۲ به نقل از.

Seyyed Hossein Nasr, "God" in *Islamic Spirituality: Foundation*. which he also edited (London, 1987) p. 321

۳ قرآن مجید، ۲ ۱۱

تنها او است که وجود حقیقی دارد: «هرکس که بر روی آن (زمین) است فناناپذیر است و (سرانجام) ذات پروردگارت که شکوهمند وگرامی است، باقی می‌ماند.»[1] در قرآن، نود و نه اسم و صفت به خداوند داده می‌شود. این اسامی تأکید می‌کنند که او «بزرگ‌تر» و منشاءِ همهٔ کیفیات مثبتی است که ما در عالم می‌بینیم. ازین‌رو، جهان تنها به این خاطر وجود دارد که او غنی است، او بخشندهٔ حیات (محیی)، آگاه به همه چیز (عالم) و پدید آورندهٔ کلام است: بنابراین، بدون او حیات، علم و کلام وجود نخواهد داشت. تأکید بر این است که تنها خدا وجود حقیقی و ارزش واقعی دارد. با وجود این، غالباً به‌نظر می‌رسد که نامهای خداوند یکدیگر را خنثی و بی‌اثر می‌کنند. مثلاً خداوند قهار یعنی غالب و شکنندهٔ پشت دشمنان و حلیم یعنی پروردگار بسیار شکیبا و بردبار است، او قابض یعنی بازپس گیرنده و باسط، فراوان بخشنده است؛ خفیض، پست کننده و رفیع، بالابرنده است. اسماء الله نقش مهمی در دینداری مسلمانان بازی می‌کنند: این اسماء برشمرده می‌شوند، تسبیح می‌شوند و در ادعیه با صدای بلند خوانده می‌شوند. همهٔ اینها به مسلمانان یادآوری کرده است که خدایی که آنان پرستش می‌کنند، نمی‌تواند به وسیلهٔ مقولات بشری بیان شود و از هر نوع تعریف ساده‌انگارانه‌ای سرباز می‌زند.

نخستین رکن از «ارکان» اسلام شهادت یا اقرار به ایمان از سوی مسلمانان است: «گواهی می‌دهم که خدا یکی است و محمد فرستادهٔ او است.» این تنها اثبات وجود خدا نبود، بلکه اذعان به این نکته بود که الله تنها واقعیت حقیقی و تنها صورت واقعی وجود است. او تنها واقعیت حقیقی، زیبایی و کمال بود: همهٔ موجوداتی که به‌نظر می‌رسد وجود دارند و دارندهٔ این کیفیات هستند، فقط تا آنجایی که ازین وجود ذاتی بهره‌مندند، دارای این کیفیات هستند. لازمهٔ این قول آن است که مسلمانان با محور قرار دادن خداوند و به عنوان غایت اصلی‌شان به حیات خود کمال بخشند. قول به وحدت و یگانگی خداوند فقط عدم شایستگی بتهایی مانند بنات الله برای پرستیدن نبود. گفتن اینکه خدا یکی است به معنای صرف تعریف

---

۱. قرآن مجید، ۲۶.۵۵

عددی نبود، بلکه دعوتی بود برای اینکه مسلمانان این وحدت را نیروی محرک حیات و جامعهٔ خود قرار دهند. وحدت و یگانگی خداوند تنها می‌تواند در نفس واقعاً کامل و یکپارچه مشاهده شود. اما وحدت الهی همچنین از مسلمانان می‌خواست که آمال دینی دیگران را درک کنند. چون تنها یک خدا وجود داشت، همهٔ ادیان به‌راستی هدایت یافته باید فقط از او نشأت بگیرند. اعتقاد به واقعیت غایی و یگانه از لحاظ فرهنگی مشروط خواهد بود و به وسیلهٔ جوامع مختلف به شیوه‌های متفاوت بیان خواهد شد، اما کانون هر نوع پرستش حقیقی باید از وجودی که اعراب همواره او را الله نامیده بودند، ملهم می‌شد و معطوف به جانب او می‌بود. یکی از نامهای الهی در قرآن نور است. در این آیت معروف قرآنی، خداوند منبع هر نوع شناخت و نیز وسیله‌ای است که از طریق او انسانها تصوری از ساحت متعال به‌دست می‌آورند:

> خداوند نور آسمانها و زمین است. داستان نورش همچون چرعدانی است که در آن چراغی هست، و چراغ در آبگینه‌ای هست که آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است که از درخت مبارک زیتون ــ که نه شرقی است و نه غربی ــ افروخته شود. نزدیک است که روغنش، با آنکه آتشی به آن نرسیده است، فروزان گردد. نور در نور است.[1]

وجه وصفی (کَ) یادآور ماهیت اساساً نمادین بحث قرآنی دربارهٔ خدا است. بنابراین، نور خود خدا نیست، بلکه به اشراقی اشاره می‌کند که او به الهامی خاص (چراغ) عطا می‌کند که قلب فرد (آبگینه) را روشن می‌کند. خود نور نمی‌تواند کاملاً با هریک از حاملان آن یکی دانسته شود، بلکه در میان همهٔ آنها مشترک است. همان‌طور که مفسران مسلمان از کهن‌ترین ایام خاطرنشان کرده‌اند، نور نماد کاملاً مناسبی برای اشاره به واقعیت الهی است که فراتر از زمان و مکان است. تصویر درخت زیتون در این آیات به عنوان تلمیحی به استمرار وحی تفسیر شده است که از یک «ریشه» روییده و به انواع گوناگون تجربهٔ دینی انشعاب یافته که نمی‌تواند با یک سنت و محل خاص یکسان دانسته شود یا به آنها محدود گردد: آن نه شرقی است و نه غربی.

---

۱. قرآن مجید، ۲۴: ۳۵

هنگامی که ورقة بن‌نوفل مسیحی تصدیق نمود که محمد(ص) پیامبری حقیقی است، نه او و نه محمد(ص) انتظار نداشتند که او به اسلام بگرود. محمد(ص) هرگز از یهودیان یا مسیحیان نخواست که به دین او که الله در محور آن قرار داشت روی بیاورند، مگر اینکه خود آنان واقعاً چنین می‌خواستند، زیرا آنان وحی اصیل و معتبر خود را داشتند. قرآن وحی خود را ناقض پیامها و بینشهای انبیای پیشین نمی‌دانست، بلکه به جای آن بر استمرار و پیوستگی تجربهٔ دینی نوع انسان تأکید می‌کرد. تأکید بر این نکته مهم است، زیرا تساهل و بردباری فضیلتی نیست که بسیاری از غربیان امروزه مایل باشند آن را به اسلام نسبت دهند. با وجود این از همان آغاز، مسلمانان در قیاس با یهودیان و مسیحیان به شیوه‌ای کمتر انحصارگرایانه به وحی نگاه می‌کردند. نابردباری و تعصبی که بسیاری از افراد امروزه در اسلام آن را محکوم می‌کنند، همیشه از نوعی بینش رقیب ناشی نمی‌شود، بلکه از منبع کاملاً متفاوتی ریشه می‌گیرد:[1] مسلمانان نسبت به ظلم و بی‌عدالتی نابردبار هستند، خواه این بی‌عدالتی را حکام خود آنان مرتکب شوند ـ مانند محمد رضا شاه پهلوی ـ یا کشورهای قدرتمند غربی. قرآن سنتهای دینی دیگر را به عنوان سنن دروغین یا ناکامل محکوم نمی‌کند، بلکه هر پیامبر تازه‌ای را ادامه دهنده و مؤید بینش‌های پیامبران پیشین خود نشان می‌دهد. قرآن تعلیم می‌دهد که خداوند برای هر قوم و ملتی در سطح زمین پیامبرانی فرستاده است: سنت اسلامی می‌گوید که ۱۲۴۰۰۰ پیامبر وجود داشته‌اند که عددی نمادین و نشانگر بی‌کرانگی است. ازین رو قرآن مکرراً خاطر نشان می‌کند که پیام اساساً تازه‌ای را ابلاغ نمی‌کند و به علاوه مسلمانان باید بر خویشاوندی خود با ادیان کهن‌تر تأکید کنند:

> و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله مکن، مگر با ستمگران آنان و بگویید به آنچه بر ما و به آنچه بر شما نازل شده است، ایمان آورده‌ایم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما همه فرمانبردار اوییم.[2]

---

1. Armstrong. *pp. 21-44; 86-88.*

۲. قرآن مجید. ۲۹: ۴۶

قرآن طبعاً از رسولانی نام می‌برد که برای اعراب آشنا بودند ــ مانند ابراهیم، نوح، موسی و عیسی که پیامبران یهودیان و مسیحیان بودند. همچنین از هود و صالح نام می‌برد که برای اقوام عرب کهن مدین و ثمود فرستاده شده بودند. امروزه مسلمانان تأکید می‌کنندکه اگر محمد (ص) هندوان و بودایی‌ها را می‌شناخت از حکما و فرزانگان دینی آنها نیز نام می‌برد: پس از وفاتش، آنان مانند یهودیان و مسیحیان از آزادی دینی کامل در امپراطوری اسلامی برخوردار بودند. برهمین اساس، مسلمانان استدلال می‌کنند که **قرآن** به شمن‌ها و مردان مقدس سرخپوستان امریکایی یا بومیان استرالیایی نیز احترام می‌گذاشت.

اعتقاد محمد (ص) به تداوم و استمرار تجربهٔ دینی به زودی در بوتهٔ آزمایش قرار گرفت. بعد از اختلاف با قریش، زندگی برای مسلمانان در مکه تحمل‌ناپذیر شد. بردگان و آزادشدگانی که از حمایت قبیله‌ای برخوردار نبودند چنان بی‌رحمانه مورد تعقیب و آزار قرارگرفتند که برخی تحت معالجه مردند و افراد قبیلهٔ هاشم که محمد(ص) به آن تعلق داشت درکوشش برای واداشتن آنها به تسلیم تحریم غذایی شدند. این تحریم احتمالاً موجب مرگ همسر محبوب او خدیجه شد. سرانجام زندگی خودمحمد (ص) در معرض خطر قرار گرفت. اعراب مشرک مهاجرنشین شمال یثرب مسلمانان را دعوت کرده بودند که قبیله خود را ترک کنند و به آنجا مهاجرت نمایند. این اقدامی کاملاً بی‌سابقه برای یک عرب بود: قبیله ارزش مقدس عربستان بود و این نوع ترک قبیله اصول بنیادین آنان را نقض می‌کرد. یثرب با جنگ و نزاع ظاهراً علاج‌ناپذیر بین گروه‌های قبیله‌ای گوناگونش ویران شده بود و بسیاری ازکفار حاضر بودند به عنوان راه حل مشکلات سیاسی و روحانی این واحه به اسلام روی بیاورند. سه قبیلهٔ بزرگ عرب در این مهاجرنشین وجود داشت و آنان اذهان این مشرکان را برای پذیرفتن یکتاپرستی آماده کرده بودند. این به آن معنا بود که آنان به اندازهٔ قریش از تحقیر بتهای عرب آزرده خاطر نشدند. ازین‌رو، طی تابستان ۶۲۲، حدود هفتاد تن از مسلمانان و خانواده‌های آنان عازم یثرب شدند.

در سال قبل از هجرت یا مهاجرت به یثرب (یا مدینه، آنگونه که بعداً مسلمانان

آن را خو'هند نامید)، محمد(ص) دین تازهٔ خود را با شرایط جدید منطبق ساخته بود تا آن ر با یهودیت، آن‌طورکه آن را می‌شناخت، نزدیک‌تر سازد. پس از سالهای متمادی کار و فعالیت درگوشه انزوا احتمالاً او انتظار داشت که با پیروان سنتی کهن‌تر و تثبیت یافته‌تر در صلح و آرامش زندگی کند. ازین‌رو، او به مسلمانان سفارش نمود که در یوم کیپور (= روز آمرزش گناهان) روزه بگیرند و به آنان دستور داد که به‌جای دوبار در روز که تاکنون معمول بود، مانند یهودیان سه بار در روز نماز بگزارند. مسلمانان می‌توانستند با زنان یهودی ازدواج کنند و باید بعضی از قوانین مربوط به ماکولات را رعایت می‌کردند. مهم‌تر از همه، مسلمانان اکنون باید مانند یهودیان و مسیحیان رو به اورشلیم نماز می‌گزاردند. یهودیان مدینه در ابتدا حاضر بودند با محمد(ص) کنار بیایند: زندگی در واحه تحمل‌ناپذیر شده بود و مانند بسیاری از مشرکان متعهد مدینه آنان حاضر بودند که مزه شک و تردید را به او بچشانند، خصوصاً از آن روکه به‌نظر می‌رسید او نظر بسیار مثبتی نسبت به دین آنان داشت، اما سرانجام آنان به مخالفت با محمد(ص) پرداختند و به آن دسته از مشرکانی پیوستند که ب مهاجران مکه خصومت داشتند. یهودیان دلایل دینی درستی برای مخالفت خود داشتند: آنان بر این باور بودند که عصر نبوت به سر آمده است. آنان منتظر منجی موعود بودند، اما در این مرحله هیچ یهودی یا مسیحی‌ای بر این عقیده نبود که او نبی است. باوجود این، آنان همچنین انگیزه‌هایی داشتند در روزگاران کهن‌تر، آنان در اتحاد با برخی قبایل متخاصم عرب در واحه به قدرت دست یافته بودند. لیکن، محمد(ص) این قبایل را همراه با قریش در امت اسلامی جدید متحد ساخته بود، نوعی موجودیت فرا قبیله‌ای که یهودیان نیز عضو آن بودند. یهودیان چون موقعیت خود را در مدینه در حال زوال می‌دیدند، موضعی خصمانه اتخاذ نمودند. آنان در مسجد جمع می‌شدند «تا به داستانهای مسلمانان گوش فرا دهند و بخندند و دین آنها را مسخره کنند.»[1] با شناخت بیشتری که از کتاب مقدس داشتند، برای آنان بسیار آسان بود که خلاءهایی در داستانهای قرآن

1. Ibn Ishaq, *Sira* 362 in Guillaume. trans., *A Life of Muhammad,* p. 246.

بیابند که برخی از آنها به‌طور آشکار با روایت **کتاب مقدس** اختلاف داشتند. آنان همچنین رفتار ظاهری محمد(ص) را مورد تمسخر قرار می‌دادند و می‌گفتند بسیار عجیب است که انسانی که ادعای نبوت دارد حتی نمی‌تواند شتر گمشدهٔ خود را پیدا کند.

مخالفت یهودیان با محمد(ص) احتمالاً بزرگ‌ترین ناکامی و مایهٔ دلسردی در زندگی او بود و کل موقعیت دینی او را در معرض تردید قرار داد، اما برخی از یهودیان رفتاری دوستانه داشتند و به‌نظر می‌رسد که در میان مسلمانان به مقامات بالا دست یافته‌اند. آنان دربارهٔ **کتاب مقدس** با او بحث می‌کردند و به او نشان می‌دادند که چگونه به انتقادهای یهودیان دیگر پاسخ گوید و این شناخت تازه از **کتاب مقدس** همچنین به محمد (ص) کمک می‌کرد تا به بسط نگرشهای خاص خود بپردازد. برای نخستین بار محمد(ص) با ترتیب تاریخی دقیق انبیا آشنا شد که قبلاً دربارهٔ آنها اطلاعات اندکی داشت. او اکنون می‌توانست اهمیت این نکته را به‌درستی تشخیص دهد که ابراهیم قبل از موسی یا عیسی زیسته بود. تا این زمان محمد(ص) احتمالاً فکر می‌کرد که یهودیان و مسیحیان به یک دین تعلق داشتند، اما اکنون او می‌دانست که آنان اختلاف نظرهایی جدی با یکدیگر داشتند. برای بیگانگانی مانند اعراب چیز زیادی که بتوان از میان این دودیدگاه انتخاب نمود، وجود نداشت و منطقی به نظر می‌رسید که تصور کنند پیروان **تورات** و **انجیل** عناصر نادرستی نظیر قانون شفاهی[1] را که ساخته و پرداختهٔ روحانیون یهود بود و نظریهٔ کفرآمیز تثلیث را وارد دین حنیف ابرهیم نموده‌اند. محمد(ص) همچنین آموخت که یهودیان در کتب مقدس خود قوم پیمان‌شکنی خوانده می‌شدند که به بت‌پرستی و پرستش گوسالهٔ سامری گرویده بودند. مجادله علیه یهودیان در **قرآن** کاملاً پیشرفته است و نشان می‌دهد که تا چه حد مسلمانان از مخالفت یهودیان احساس تهدید می‌کرده‌اند، هرچند **قرآن** هنوز تأکید می‌کند که همهٔ پیروان «اهل کتاب» دچار لغزش و گمراهی نشده و اصولاً همهٔ ادیان یکی هستند.

---

1. Oral Law

همچنین محمد (ص) از دوستان یهودی خود در مدینه داستان اسماعیل پسر بزرگ‌تر ابراهیم را آموخت. بنابر کتاب مقدس، ابراهیم از زن دیگر خود هاجر پسری داشت، اما هنگامی که سارا اسحاق را به‌دنیا آورد، حسادت ورزید و پافشاری نمود که او هاجر و ابراهیم را از خود دور سازد. برای تسلی دادن به ابراهیم، خداوند قول داد که اسماعیل نیز پدر امتی بزرگ خواهد شد. یهودیان عرب از خود شاخ و برگهایی بر این داستان افزوده بودند و می‌گفتند که ابراهیم هاجر و اسماعیل را در درهٔ مکه جاگذارده بود. در آنجا خداوند از آنان مواظبت نموده و هنگامی که فرزند از فرط تشنگی در آستانهٔ مردن بود، چاه مقدس زمزم را آشکار ساخته بود. بعداً ابراهیم اسماعیل را یافته بود و پدر و پسر باهم، کعبه، نخستین عبادتگاه خدای یگانه را بنا نموده بودند. اسماعیل پدر اعراب شده بود و ازین‌رو مانند یهودیان، آنان نیز فرزندان ابراهیم بودند. این احتمالاً برای محمد(ص) طنین خوشایندی داشته است: او برای اعراب کتاب خاص آنها را می‌آورد و اکنون او می‌توانست ایمان آنان را براساس دیانت نیاکانشان استوار سازد. در ژانویهٔ ۶۲۴، هنگامی که روشن گردید خصومت یهودیان دایمی است، دین تازهٔ الله استقلال خود را اعلام نمود. محمد(ص) به مسلمانان دستور داد که به جای اورشلیم رو به مکه نماز بگزارند. این تغییر جهت نماز (قبله) خلاقه‌ترین حرکت دینی محمد (ص) خوانده شده است. با سجده به سمت کعبه، که مستقل از دو دین وحیانی دیگر بود، مسلمانان تلویحاً اعلام می‌کردند که به هیچ دین تثبیت یافته‌ای تعلق ندارند، بلکه تنها خود را تسلیم خداوند می‌کنند. آنان به فرقه‌ای نمی‌پیوستند که ناسپاسانه دین خدای واحد را به گروه‌های متخاصم منشعب می‌کرد. به جای آن آنان به دین حنیف ابراهیم باز می‌گشتند که نخستین مسلمانی بودکه خود را تسلیم خداوند نمود و خانهٔ مقدس را ساخته بود.

و گفتند یهودی یا مسیحی باشید تا رستگار شوید، بگو چنین نیست، بلکه (رستگاری در) آیین ابراهیم پاکدین است که از مشرکان نبود.(۱۳۵) بگو به خداوند و آنچه بر ما و آنچه بر ابراهیم واسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و آنچه به موسی و عیسی و آنچه به پیامبران از سوی پروردگارتان داده شده است، ایمان آوردیم و بین

هیچ یک از آنان فرق نمی‌گذاریم و ما فرمانبردار او هستیم.(۱)

ترجیح دادنِ تفسیری صرفاً بشری از حقیقت به خود خدا قطعاً بت‌پرستی بود مسلمانان مبداء تاریخ خود را نه به ولادت محمد(ص) و نه به سال نزول اولین آیات وحی ــ زیرا به هر حال نکتهٔ تازه‌ای در اینها نمی‌یابیم ــ بلکه به سال هجرت (مهاجرت به مدینه) باز می‌گردانند، یعنی هنگامی که محمد(ص) با تبدیل اسلام به واقعیتی سیاسی به اجرای طرح و مشیت الهی در تاریخ مبادرت نمود. ما دیده‌ایم که قرآن تعلیم می‌دهد که همهٔ انسانهای متدین وظیفه دارند برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه و برابر تلاش نمایند و در واقع مسلمانان این وظیفهٔ سیاسی را بسیار جدی گرفته‌اند. محمد(ص) از همان آغاز قصد نداشت به رهبر سیاسی تبدیل شود، اما رویدادهایی پیش‌بینی‌ناپذیر او را به سوی نوعی راه حل سیاسی کاملاً تازه برای اعراب سوق داد. طی ده سال بین هجرت و وفاتش در ۶۳۲ محمد (ص) و مسلمانان اولیه درگیر مبارزه‌ای نومیدانه برای بقا در مقابل مخالفان خود در مدینه و قریش مکه بودند که همهٔ آنان حاضر بودند امت تازه را قلع و قمع کنند. در غرب، محمد(ص) اغلب به عنوان جنگ سالاری نشان داده شده است که اسلام را به زور شمشیر بر جهانی ناراضی تحمیل نمود، اما واقعیت کاملاً متفاوت بود. محمد(ص) درگیر مبارزه‌ای سخت برای ادامهٔ حیات خود بود، الهیاتی را دربارهٔ جنگ عادلانه در قرآن پیشنهاد می‌کرد و هرگز کسی را مجبور نمی‌کرد که به دین او روی بیاورد. درواقع قرآن تصریح می‌کند که «هیچ اکراهی در دین» وجود ندارد. در قرآن جنگ نفرت‌انگیز نشان داده می‌شود؛ تنها جنگ عادلانه جنگ برای دفع از خود است. گاهی جنگیدن برای حفظ ارزشهای والا ضروری است، چنان‌که مسیحیان جنگ علیه هیتلر را مشروع می‌دانستند. محمد(ص) نبوغ سیاسی کم نظیری داشت. در پایان حیاتش بخش اعظم قبایل عرب به امت او پیوسته بودند هرچند (همان‌طور که محمد(ص) به خوبی می‌دانست) اسلام انها در بیشتر موارد ظاهری یا سطحی بود. در سال ۶۳۰ شهر مکه دروازه‌های خود را به روی محمد(ص) گشود که

---

۱. قرآن مجید. ۲: ۱۳۵-۱۳۶

توانسته بود آن را بدون خونریزی فتح کند. در سال ۶۳۲، اندکی قبل از وفاتش، او حجةالوداع را به جای آورد و ضمن آن شعایر کهن اعراب مشرک را اسلامی نمود و آیین حج را که برای اعراب بسیار گرامی بود، «رکن» پنجم دین گرداند.

همهٔ مسلمانان وظیفه دارند در صورت استطاعت حداقل یک بار در عمر خود حج بگزارند. طبعاً زائران یاد محمد(ص) را گرامی می‌دارند، اما این مناسک به این معنی تفسیر شده‌اند که یاد ابراهیم، هاجر و اسماعیل را در اذهان آنان زنده می‌سازد تا پیامبر خودشان. این شعایر برای غیرمسلمانان عجیب به‌نظر می‌رسند ــ چنان‌که هر آیین اجتماعی یا دینی بیگانه همین ویژگی را دارد ــ اما آنها قادرند نوعی تجربهٔ دینی عمیق را برانگیزند و به‌طور کامل جنبه‌های اجتماعی و شخصی معنویت اسلامی را به نمایش می‌گذارند. امروزه بسیاری از هزاران زواری که در موعد مقرر در مکه گرد می‌آیند عرب نیستند، اما آنان موفق شده‌اند که مراسم کهن عرب را از آن خود کنند. هنگامی که آنان در اطراف کعبه جمع می‌شوند و لباس سنتی زائران را برتن می‌کنند که همهٔ تمایزات نژادی و طبقاتی را از میان می‌برد، احساس می‌کنند از مشغله‌های خودخواهانهٔ زندگی روزمرهٔ خود آزاد شده‌اند و در میان جمعیتی به سر می‌برند که به چیزی جز خدا نمی‌اندیشند. آنان قبل از طواف کعبه یک صدا می‌گویند: «بار پروردگارا، ماىندهٔ تو هستیم.» معنای عمیق این مناسک به روشنی توسط متفکر فقید ایران علی شریعتی بیان شده است:

> همچون جویباری خرد که به شهری عظیم می‌پیوندد. قدم به قدم از خود ایستاده و جدا مانده است. دور می‌شوی و به جمع می‌پیوندی... اکنون جزئی از نظام آفرینش شده‌ای. در مدار این منظومه قرار گرفته‌ای، وارد جاذبه خورشید جهان شده‌ای و همچون یک ستاره از چپ به راست طواف می‌کنی. بر گرد خانهٔ خدا طواف می‌کنی، می‌چرخی، می‌چرخی، می‌چرخی و کم‌کم احساس می‌کنی که هیچ شده‌ای، دیگر خود را به یاد نمی‌آوری، به‌جا نمی‌آوری. تنها عشق هست، جاذبهٔ عشق و تو یک «مجذوب»... و عشق به اوج خویش رسیده است عشق به مطلق رسیده است.[1]

یهودیان و مسیحیان نیز بر روحانیت زندگی جمعی تأکید کرده‌اند. حج برای هر فرد

1. Ali Shariati, *Hajj*, trans., Laleh Bakhtiar (Tehran, 1988), pp. 54-56
[علی شریعتی، حج، ص ۶۷-۶۸]

مسلمان تجربهٔ یگانگی فردی در متن امت را با خدا در محور آن فراهم می‌سازد. چنان‌که در اکثر ادیان می‌یابیم، صلح و هماهنگی مایه‌های اساسی و مهم زیارت هستند و همین‌که زائران به مکان مقدسی وارد می‌شوند هر نوع خشونتی منع می‌گردد. زائران نباید حتی حشره‌ای را بکشند یا سخنی تند بر زبان آورند. ازین‌رو، رویداد حج ۱۹۸۷ خشم مسلمانان را در سراسر جهان اسلام برانگیخت. رویدادی که در آن زوار ایرانی موجب شورشی شدند که طی آن ۴۰۳ نفر کشته و ۶۴۹ نفر مجروح شدند.

محمد(ص) به‌طور ناگهانی پس از بیماری کوتاهی در ژوئن ۶۳۲ وفات نمود. بعد از وفاتش، برخی از اعراب کوشیدند از امت اسلامی جدا شوند، اما وحدت سیاسی عربستان استوار باقی ماند. سرانجام قبایل متمرد نیز خدای واحد را پذیرفتند: موفقیت حیرت‌انگیز محمد(ص) به اعراب نشان داده بود که شرک و بت‌پرستی که قرنهای متمادی به خوبی به نیازهای آنها پاسخ داده بود دیگر در دنیای جدید به‌کار نمی‌آمد. دین خدای یگانه روحیه‌ای رحمت‌آمیز ایجاد نمود که وجه ممیزهٔ ادیان متکامل‌تر بود: برادری و عدالت اجتماعی فضایل اصلی آن بودند. ازین به بعد مساوات‌طلبی نیرومند از ویژگیهای اساسی کمال مطلوب اسلامی خواهد بود.

طی دورهٔ حیات محمد(ص) این مهم شامل برابری زن و مرد بود. امروزه در غرب معمول این است که اسلام را به عنوان دینی ذاتاً زن ستیز معرفی نمایند، اما مانند مسیحیت دین الله در ابتدا نسبت به زنان نظری مساعد داشت. دورهٔ جاهلیت نگرشهایی را نسبت به زنان حفظ نموده بود که قبل از عصر محوری غلبه داشت فی‌المثل، چند همسری[1] رواج داشت و همسران در خانوادهٔ پدران خود باقی می‌ماندند. زنان برگزیده از قدرت و نفوذ درخور ملاحظه‌ای برخوردار بودند ــ برای مثال، خدیجه همسر اول محمد(ص) تاجری موفق بود ــ اما اکثر آنان حقوقی در سطح بردگان داشتند؛ آنان از هیچ حقوق سیاسی یا انسانی برخوردار نبودند و

1 polygamy

نوزادکشی[1] دختران بسیار معمول بود. زنان از جملهٔ نخستین گروندگان به دین محمد(ص) بودند و آزادسازی آنان از آرزوهای قلبی او بود. قرآن اکیداً کشتن فرزندان دختر را منع نمود و از وحشت و نگرانی آنان هنگام تولد نوزاد دختر به‌شدت انتقاد می‌کرد. قرآن همچنین زنان را از حقوق قانونی ارث و طلاق برخوردار نمود: اکثر زنان غربی تا قرن نوزدهم از چنین حقوقی برخوردار نبودند. محمد(ص) زنان را تشویق نمود که نقش فعالی در امور جامعهٔ اسلامی بازی کنند و آنان نظریات خود را به صراحت بیان می‌کردند، زیرا مطمئن بودند به آرای آنها توجه خواهد شد. فی المثل، در یک مورد زنان مدینه نزد پیامبر شکایت برده بودند که مردان در مطالعهٔ قرآن از آنان جلو افتاده بودند و از او خواستند به ایشان کمک کند که به آنان برسند. محمد(ص) این کار را کرد.

یکی از مهم‌ترین پرسشهای آنان این بود که چرا قرآن مردان را مخاطب قرار می‌داد، در حالی که زنان نیز به خداوند ایمان آورده بودند. در نتیجه آیه‌ای نازل شد که زنان و نیز مردان را مخاطب قرار می‌داد و بر برابری اخلاقی و معنوی کامل زن و مرد تأکید می‌کرد.[2] از آن پس قرآن غالباً زنان را مورد خطاب قرار می‌داد، چیزی که به ندرت در کتب مقدس یهودی یا مسیحی اتفاق می‌افتد.

متأسفانه این دین، مانند مسیحیت بعداً توسط مردان که متون را به شیوه‌ای تفسیر می‌کردند که مخالف حقوق زنان بود، ربوده شد. قرآن پوشیدن چادر را نه برای زنان، بلکه تنها برای همسران محمد(ص) به نشانهٔ مقام و منزلت آنان توصیه می‌کند. لیکن همین که اسلام در دنیای متمدن جایگاه خود را یافت، مسلمانان رسوم و سنتهای ربع عالم مسکون را که زنان را به شهروندان درجه دوم تنزل می‌داد، اخذ نمودند. آنان رسم پوشاندن زنان و منزوی ساختن آنها را در حرمسراها از ایرانیان و مسیحیان بیزانس اقتباس نمودند، از سرزمینهایی که در آنها زنان از دیرباز بدین شیوه به حاشیه رانده شده بودند. در دورهٔ خلافت عباسی (۷۵۰-۱۲۵۸)

---

1. infaticide

۲. قرآن مجید، ۳۳: ۳۵

وضعیت زنان مسلمان به اندازهٔ خواهران خود در جامعهٔ یهودی و مسیحی بد و ناگوار بود. امروزه طرفداران آزادی زنان[1] درکشورهای مسلمان به خویشاوندان مرد خود توصیه می‌کنند به روح تعالیم قرآن بازگردند.

این به ما یادآوری می‌کند که اسلام، مانند هر دین دیگری، می‌تواند به شیوه‌های مختلف مورد تفسیر قرار گیرد و بالنتیجه فرقه‌ها و انشعابات گوناگونی را در درون خود پرورش داد. نخستین این انشعابات ــ بین سنی و شیعه ــ در مبارزه برای رهبری پس از مرگ ناگهانی محمد(ص) رخ نمود. ابوبکر از یاران نزدیک محمد(ص) توسط اکثریت مسلمانان به عنوان جانشین برگزیده شد، اما برخی براین باور بودند که او می‌خواست علی‌بن ابی‌طالب، عموزاده و داماد خود را به عنوان جانشین (خلیفهٔ) خود انتخاب کند. علی رهبری ابوبکر را پذیرفت، اما طی چند سال بعد به نظر می‌رسد که او به محور وفاداری ناراضیانی که با سیاستهای سه خلیفهٔ اول، یعنی ابوبکر، عمربن خطاب و عثمان مخالف بودند، تبدیل شده بود. سرانجام علی در ۶۵۶ خلیفهٔ چهارم مسلمانان گردید: ازین پس شیعه او را امام اول یا رهبر و پیشوای امت اسلامی خواهند نامید. در ارتباط با رهبری اختلاف بین سنیان و شیعیان سیاسی بود تا عقیدتی و این امر از اهمیت سیاست در دین اسلام و از جمله تصور آن از خدا خبر می‌داد. شیعهٔ علی (هواداران علی) در اقلیت باقی ماند و به مذهبی معترض مبدل شد که شخصیت تراژیک نوهٔ محمد(ص) حسین بن علی نمونهٔ اعلای آن بود که از پذیرش خلافت امویان سرباز زد (که پس از مرگ پدرش علی خلافت را غصب کرده بودند) و باگروهی اندک از حامیانش در ۶۸۰ در صحرای کربلا نزدیک کوفه در عراق جدید به‌دست خلیفهٔ اموی، یزید، به قتل رسید. همهٔ مسلمانان قتل حسین را واقعه‌ای وحشتناک می‌دانند، اما او در نزد شیعیان اسوهٔ قهرمانی و شهید راه عقیده و ایمان گردید و یادآور این نکته است که گاهی لازم است برای مبارزه باحکومتهای جبارجان خود را فدا نمود. در این زمان مسلمانان به آهستگی به تثبیت امپراطوری خود مشغول بودند. چهار خلیفهٔ نخست

---

1 feminists

فقط به بسط و گسترش اسلام در میان اعراب امپراطوریهای بیزانس و ایران علاقه داشتند که هر دو در حال زوال بودند، اما در حکومت امویان گسترش اسلام به درون آسیا و افریقای شمالی ادامه یافت که انگیزهٔ آن نه چندان علایق دینی، بلکه کشورگشایی اعراب بود.

هیچ کس دراین امپراطوری تازه مجبور نبود که دین اسلام را بپذیرد، درواقع، یک قرن پس از وفات محمد(ص) گرویدن به اسلام تشویق نمی شد ودر حدود ۷۰۰ م عملاً براساس قانون قدغن گردید: مسلمانان معتقد بودند که اسلام برای اعراب آمده بود و یهودیت برای فرزندان یعقوب. به عنوان «اهل کتاب» به یهودیان و مسیحیان به عنوان ذمی، یعنی به گروه‌های اقلیتِ تحتِ حمایت آزادی مذهبی داده شد. هنگامی که خلفای عباسی گرویدن به اسلام را تشویق کردند، بسیاری از اقوام سامی و آریایی در قلمرو امپراطوری آنان مشتاق بودند که دین جدید را بپذیرند. موفقیت اسلام به سان شکست و تحقیر عیسی در مسیحیت دارای نقشی تعیین کننده بود. سیاست در زندگی مذهبی فرد مسلمان چیزی بیگانه نیست، برخلاف مسیحیت که به موفقیت دنیوی با سوءظن نگاه می‌کند. مسلمانان خود را به ایجاد جامعه‌ای عادلانه بر طبق ارادهٔ خداوند متعهد می‌دانند. امت به عنوان «آیتی» که خداوند به این کوشش برای رهانیدن انسانیت از ظلم و بی عدالتی تقدس بخشیده است، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. سلامتی آن از لحاظ سیاسی همان جایگاه مهمی را در معنویت اسلامی دارد که گزینش الهیاتی خاص (کاتولیک، پروتستان، متدیست و باپتیست) در حیات فرد مسیحی. اگر مسیحیان توجه مسلمانان به سیاست را عجیب می‌یابند، باید بیاندیشند که شور و علاقهٔ آنان به بحثهای کلامی پیچیده به همان سان برای یهودیان و مسلمانان عجیب و غیرعادی به‌نظر می‌رسد.

بنابراین، در سالهای نخستین تاریخ اسلامی، تعمق دربارهٔ ذات خداوند اغلب از نگرانی سیاسی راجع به موقعیت خلافت و نظام حاکم ناشی می‌شد. بحثهای عالمانه دربارهٔ اینکه چه کسی و چه نوع انسانی باید رهبری امت اسلام را برعهده

بگیرد، همان‌قدر در اسلام مهم و تعیین کننده بود که بحثهای مربوط به شخصیت و طبیعت عیسی در مسیحیت. پس از دورهٔ خلفای راشدین، مسلمانان دریافتند در جهانی بسیار متفاوت از جامعهٔ کوچک و جنگ‌زدهٔ مدینه زندگی می‌کنند. آنان اکنون فرمانروایان یک امپراطوری در حال گسترش بودند و به‌نظر می‌رسید انگیزهٔ اعمال رهبران آنها دنیاگرایی و حرص و آز است. تجمل‌طلبی و فساد در میان طبقهٔ اشراف و در دربار رواج داشت و این با زندگی ساده و بی‌پیرایهٔ پیامبر و اصحاب او بسیار متفاوت بود. پرهیزگارترین مسلمانان نظام حاکم را با پیام مساوات طلبانهٔ قرآن به مبارزه طلبیدند و کوشیدند اسلام را با شرایط جدید منطبق سازند.

عام پسندترین راه حل را متشرعان و سنت‌گرایان یافتند که کوشیدند به آرمانهای محمد(ص) و خلفای راشدین بازگردند. این به شکل‌گیری قانون شریعت انجامید، مجموعه‌ای از قوانین شرعی مشابه تورات که بر قرآن و حدیث و سخنان پیامبر مبتنی بود. شمار حیرت‌انگیزی از روایات شفاهی دربارهٔ سخنان و سنت محمد(ص) و یاران نزدیک او وجود داشت و اینها در خلال قرنهای هشتم و نهم توسط عده‌ای از گردآورندگان حدیث که مشهورترین آنان محمدبن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج قشیری بودند، گردآوری شد. چون باور بر این بود که محمد(ص) بندهٔ مؤمن و صالح خداوند است، مسلمانان باید در زندگی روزمرهٔ خود از او تقلید می‌کردند. ازین‌رو، با تقلید از سنت محمد(ص)، شرع مقدس اسلام به مسلمانان کمک می‌کرد مطابق با خواست و مشیت الهی زندگی کنند. با تقلید از سیرهٔ محمد(ص)، آنان امیدوار بودند اخلاص و تسلیم درونی او را نسبت به خداوند اکتساب کنند. ازین‌رو، هنگامی که مسلمانان با کلمات «سلام علیکم» به یکدیگر احوالپرسی می‌کنند (چندانکه سنت پیامبر بود)، هنگامی که آنان با حیوانات، یتیمان و بینوایان مهربانی می‌کنند (همان‌طور که او چنین رفتاری داشت) و در مناسبات خود با دیگران سخاوتمند و درخور اعتماد هستند، یاد خدا را در خاطر دارند. اعمال و حرکات ظاهری را نباید فی حد ذاته غایت دانست، بلکه آنها وسیلهٔ نیل به تقوایی هستند که قرآن به آنها سفارش نموده و پیامبر به آنها عمل کرده

است که شامل ذکر دایم نام خدا است. بحث فراوانی دربارهٔ صحت و اعتبار سنت و حدیث وجود داشته است: برخی از احادیث بیش از احادیث دیگر معتبر شناخته می‌شوند، اما در نهایت مسألهٔ اعتبار تاریخی این احادیث نسبت به این واقعیت که آنها تأثیر و کارایی داشتند، از اهمیت کمتری برخوردار است. این احادیث ثابت کرده‌اند که می‌توانند احساس تقدس الهی را در حیات میلیونها انسان در طی قرون متمادی وارد کنند.

حدیث یا مجموعهٔ سخنان پیامبر عمدتاً با مسایل روزمره سروکار دارند، اما همچنین از امور مابعدالطبیعی، جهان‌شناسی و الهیات بحث می‌کنند. عقیده براین است که تعدادی ازین سخنان از سوی خود خداوند به محمد (ص) وحی شده است. این احادیث قدسی بر حضور و رسوخ خداوند در حیات مسلمان مؤمن تأکید می‌کنند. برای مثال، یک حدیث مشهور از مراحلی نام می‌برد که طی آنها فرد مسلمان حضور الهی را احساس می‌کند که تقریباً به نظر می‌رسد در فرد مؤمن تجسم یافته است: انسان مسلمان با عمل به دستورات قرآن و شریعت آغاز می‌کند و سپس با اعمال اختیاری تقوا و پرهیزگاری سعی در اعتلای روحی خود می‌کند:

> و بندهٔ من به هیچ وسیله‌ای (از وسایل) ــ که مرا خشنود می‌سازد ــ بهتر از طریق فرائضی که بر او تکلیف کرده‌ام، به من نزدیک نمی‌شود و بندهٔ من پیوسته از انجام اعمال و طاعات غیر واجب (نوافل) به سوی من می‌آید تا اینکه او را دوست بدارم و وقتی او را دوست می‌دارم، من گوش او می‌شوم تا به من بشنود، چشم او می‌شوم تا به من ببیند، زبان او می‌شوم تا به من سخن گوید، دست او می‌شوم تا به توسط من بگیرد و پای او می‌شوم تا روی آن راه رود.(۱)

همان‌طور که در یهودیت و مسیحیت دیدیم، خدای متعال در اسلام نیز وجودی همه‌جا حاضر است که می‌توان آثار و نشانه‌های قدرت او را در همین عالم مشاهده نمود. مسلمانان می‌توانند حس این حضور الهی را با روشهایی بسیار شبیه روشهایی که این دو دین قدیمی‌تر کشف نموده‌اند، در خود زنده نگاه دارند.

---

۱. به نقل از:
Seyyed Hossein Nasr, "The Significance of the *Sunnah and Hadith*" in *Islamic Spirituality*, pp. 107-108.

مسلمانانی که این نوع دینداری مبتنی بر تقلید از سنت محمد(ص) را تبلیغ می‌کردند، معمولاً به عنوان اهل حدیث یا اهل سنت معروف هستند. آنان برای مردم عادی جاذبه داشتند، زیرا اخلاقیات آنها به شدت مساوات طلبانه[1] بود. آنان با تجمل‌پرستی دربارهای امویان و عباسیان مخالف بودند، اما با روشهای انقلابی شیعیان موافق نبودند. آنان بر این باور نبودند که خلیفه باید دارای قابلیتهای معنوی استثنایی باشد، بلکه تنها داشتن توانایی مدیریت کافی بود. با وجود این با تأکید بر ماهیت الهی قرآن و سنت، آنان ابزار تماس مستقیم با خدا را برای مسلمانان فراهم ساختند که بالقوه مخرب و فوق‌العاده نسبت به قدرت مطلق نظری انتقادآمیز است. نیازی به طبقهٔ روحانیون به عنوان میانجی وجود نداشت، هر مسلمانی برای سرنوشت خود در مقابل خداوند مسئول بود.

مهم‌تر از اینها، سنت‌گرایان تعلیم می‌دادند که قرآن واقعیتی ازلی بود که مانند تورات یا کلمهٔ خدا به نحوی ریشه در ذات خود خدا داشت و از آغاز زمان منطوی در ذات او بود. نظریهٔ آنان دربارهٔ نامخلوق بودن قرآن به این معنا بود که هنگامی که قرآن خوانده می‌شود، مسلمانان می‌توانند مستقیماً صدای نامرئی خداوند را بشنوند. قرآن نمایشگر حضور خدا در میان آنان بود. هنگامی که آنان کلمات آن را می‌خواندند، کلام او بر زبانشان جاری بود و هنگامی که آنان قرآن را در دست نگاه می‌داشتند، گویی ذات الهی را لمس می‌کردند. مسیحیان اولیه به شیوه‌ای مشابه به عیسی (به عنوان انسان) اندیشیده بودند

چیزی که از آغاز زمان وجود داشته است.
صدای او را شنیده‌ایم
و با چشمان خود او را دیده‌ایم؛
او را مشاهده کرده‌ایم
و با دستان خود لمسش نموده‌ایم؛
او کلمه‌ای است که بخشندهٔ حیات است

1. egalitarian

این موضوع ایمان ما ست.[1]

شأن و منزلت واقعی عیسی به عنوان کلمه ذهن مسیحیان را عمیقاً به خود مشغول داشته بود. حال مسلمانان دربارهٔ ماهیت **قرآن** بحث می‌کردند: به چه معنایی متن عربی واقعاً کلام خدا بود؟ برخی مسلمانان مانند آن دسته مسیحیانی که از مفهوم تجسد لوگوس در عیسی منزجر شده بودند، قدیم بودن **قرآن** را کفرآمیز می‌دانستند

لیکن شیعیان به تدریج اندیشه‌هایی را مطرح ساختند که حتی به تجسد مسیحی نزدیک‌تر بود. پس از مرگ فاجعه بار حسین(ع)، شیعیان معتقد گردیدند که تنها فرزندان پدر او، علی بن ابی‌طالب(ع)، باید رهبری امت اسلامی را برعهده بگیرند و آنان به فرقه‌ای متفاوت در درون اسلام تبدیل شدند. علی(ع) به عنوان پسر عمو و داماد محمد(ص) از دو سو با او پیوند خویشاوندی داشت. چون هیچ‌یک از پسران پیامبر زنده نماندند، علی(ع) مهم‌ترین خویشاوند مرد او بود. پیامبران در **قرآن** غالباً از خدا می‌خواهند که بر اخلاف و فرزندان آنان رحمت آورد. شیعیان این مفهوم را بسط دادند و به این عقیده دست یافتند که تنها اعضای خاندان محمد(ص) از طریق آل علی(ع) علم واقعی به ذات خداوند داشتند. تنها آنان می‌توانند امت اسلامی را از ارشاد الهی برخوردار گردانند. اگر یکی از فرزندان علی(ع) به قدرت می‌رسید، مسلمانان می‌توانستند شاهد عصر زرین حاکمیت عدالت باشند و امت اسلامی بر طبق مشیت و ارادهٔ خداوند اداره می‌شد.

عشق و علاقهٔ وافر به شخص علی(ع) به شیوه‌های شگفت‌آوری بسط و گسترش یافت. برخی گروه‌های تندروتر شیعی علی(ع) و فرزندان او را در مرتبه‌ای بالاتر از خود محمد(ص) قرار دادند و به او مقامی شبه الهی بخشیدند. آنان از سنت کهن ایرانی دربارهٔ خاندانی با منشاءِ الهی و برگزیدهٔ او الهام می‌گرفتند که جلال و عظمت الهی را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌ساخت. در پایان دورهٔ اموی، برخی شیعیان به این باور رسیده بودند که علم واقعی در تیره‌ای خاص از دودمان علی(ع) به ودیعه نهاده شده بود. مسلمانان تنها شخص منصوب خداوند را به عنوان امام

---

۱. اول یوحنا ۱:۱.

(رهبر) واقعی امت اسلامی در این خاندان خواهند یافت. خواه او در قدرت بود یا نبود، ارشاد و هدایت او مطلقاً ضروری بود، بنابراین هر مسلمانی وظیفه داشت او را بشناسد و رهبری‌اش را بپذیرد. چون امامان کانون نارضایی و مخالفت شناخته می‌شدند، خلفا آنان را دشمن حکومت می‌دانستند. بنابر روایات شیعی، چند تن از ائمه مسموم و برخی مجبور به اختفا شدند. هنگامی که یکی از ائمه وفات می‌کرد، او یکی از منسوبان خود را برمی‌گزید و او را وارث علم خود می‌کرد. به تدریج امامان به عنوان اوتار خدا مورد تقدیس قرارگرفتند، هریک از آنان حجت خدا بر روی زمین بودند و به شیوه‌ای اسرارآمیز ذات الهی را در وجودی بشری مجسم می‌ساختند. کلمات، تصمیمات و دستورات او منشاءِ الهی داشتند. همان‌طور که مسیحیان عیسی را راه، حقیقت[1] و نور[2] می‌دانستند که انسانها را به سوی خداوند هدایت می‌کرد، شیعین امامان خود را به عنوان باب خداوند، سبیل و هادی هر نسلی تقدیس می‌کردند.

شاخه‌های مختلف مذهب شیعه شجرهٔ الهی امامان خود را به شیوه‌های متفاوت تفسیر می‌کردند. برای مثال، شیعهٔ دوازده امامی دوازده فرزند علی(ع) از نسل حسین(ع) راگرامی می‌داشتند تا اینکه امام آخر به اختفا رفت و از صحنهٔ گیتی ناپدید شد و چون او فرزندی نداشت، ذریهٔ او منقطع شد. اسمعیلیه که به هفت امامی معروف هستند، براین عقیده بودند که هفتمین امام آخرین امام بوده است. نوعی گرایش به منجی موعود در میان دوازده امامیان غلبه یافت که معتقد بودند امام دوازدهم یا امام مستور برای گشودن عصری تازه ظهور خواهد کرد. اینها آشکارا اندیشه‌هایی خطرناک بودند. این اندیشه‌ها نه تنها از لحاظ سیاسی مخرب بودند، بلکه می‌توانستند به شیوهٔ خام و ساده‌اندیشانه تفسیر شوند. بنابراین، شیعین افراطی‌تر به بسط و تکامل نوعی سنت باطنی مبتنی بر تفسیر رمزی قرآن پرداختند که ما در فصل بعد به آن اشاره خواهیم کرد. دیانت آنان برای اکثر مسلمانان بیش از

---

1. Truth 2. Light

حد پیچیده و غامض بود و این مفهوم تجسیدی[1] را کفرآمیز می‌دانستند. ازین‌رو، شیعیان معمولاً در میان طبقات فرهیخته‌تر و روشنفکران یافت می‌شدند. از زمان انقلاب ایران، ما در غرب تمایل داشته‌ایم که تشیع را به عنوان فرقه‌ای ذاتاً بنیادگرا معرفی کنیم، اما این ارزیابی نادرستی است. تشیع به سنتی بسیار پیچیده تبدیل شد. درواقع، شیعیان با آن دسته مسلمانانی که می‌کوشیدند به شیوهٔ عقلی به تفسیر قرآن بپردازند، وجوه مشترک فراوانی داشتند. این دسته از مسلمانان عقل‌گرا، که به معتزله معروفند، گروه خاص خود را تشکیل دادند؛ آنان همچنین گرایشهای سیاسی نیرومندی داشتند: شیعیان مانند معتزله فوق‌العاده نسبت به تجمل‌گرایی دربار خلفا نظری انتقادآمیز داشتند و غالباً از لحاظ سیاسی علیه نظام حاکم بسیار فعال بودند.

مسایل سیاسی موجب برانگیختن بحثهای کلامی دربارهٔ حاکمیت خداوند بر امور بشری گردید. هواداران امویان تقریباً به شیوهٔ مزورانه‌ای ادعا کرده بودند که رفتار غیراسلامی شان تقصیر خود آنها نبود، بلکه خواست خداوند چنین مقدر نموده بود که آنان انسانهایی خطاکار باشند. قرآن نگرش بسیار بارزی را از قدرت مطلق[2] و علم مطلق[3] خداوند به نمایش می‌گذارد و می‌توان از متون بسیاری برای تأیید این دیدگاه مبتنی بر جبر و تقدیر ازلی[4] استفاده نمود، اما قرآن به همان سان بر مسئولیت انسان تأکید می‌کند: «ان الله لایغییر و ابقوم ما یغییر بانفسهم.» در نتیجه، منتقدانِ نظام حاکم بر اختیار[5] و مسئولیت اخلاقی تأکید می‌کردند. معتزله راهی میانه پیش گرفتند و از موضع افراطی عدول کردند. آنان برای حمایت از ماهیت اخلاقی انسان از اختیار دفاع می‌کردند. مسلمانانی که معتقد بودند خداوند فوق مفاهیم و تصورات بشری صرف خطا و صواب است، عدالت او را نفی می‌کردند. خدایی که همهٔ اصول شایسته را نقض می‌کرد و صرفاً چون خدا بود آنها را زیر پا می‌گذاشت، خدایی اهریمنی خواهد بود که بهتر از خلیفه‌ای جبار نخواهد بود.

---

1. incarnational 2. Omnipotence 3. omniscience
4. predestination 5. freewill

معتزله، مانند شیعیان، اظهار می‌کردند که عدل[1] ذاتی خداوند بود و او نمی‌توانست به کسی ظلم کند و دستوری خلاف عقل صادر نماید.

در اینجا آنان با اهل حدیث اختلاف پیدا کردند که می‌گفتند چون معتزله انسان را خالق و مسئول سرنوشت خود می‌دانند، درواقع به قدرت مطلقهٔ خداوند آسیب می‌رسانند. آنان ایراد می‌گرفتند که معتزله بیش از حد خدا را عقلانی ساخته و او را شبیه انسان نشان می‌دادند. آنان نظریهٔ جبر و تفویض را پذیرفتند تا بر ادراک‌ناپذیر بودن ذاتی خداوند تأکید کنند: اگر ما ادعا می‌کردیم که خدا را می‌شناسیم او نمی‌توانست خدا باشد، بلکه صرف فرافکنی بشری بود. خدا فراتر از تصورات بشری محض خیر و شر بود و نمی‌توانست با ملاکها و انتظارات ما مساوی دانسته شود. عملی شر و ناعادلانه بود، زیرا خداوند چنین مقرر نموده بود، نه از آن روی که این ارزشهای بشری بعدی متعالی داشتند که خود خدا هم ملزم به رعایت آنها بود. معتزله در گفتن اینکه عدل، که ایده‌آلی صرفاً بشری است، ذاتی خداوند بود، بر خطا بودند. مسألهٔ جبر و اختیار که مشغلهٔ فکری مسیحیان نیز بوده است، نشانگر مشکلی اساسی در مفهوم خدایی متشخص است. آسان‌تر می‌توان گفت خدایی نامتشخص، نظیربرهمن، ورای «خیر» و «شر» قرار دارد که به عنوان ماسکهای الوهیت ادراک‌ناپذیر شناخته می‌شدند. اما خدایی که به شیوه‌ای اسرارآمیز یک شخص است و نقش فعالی در تاریخ بشری بازی می‌کند خود را در معرض انتقاد قرار می‌دهد. بسیار آسان است که این «خدا» را جباری مطلق لعنان نشان دهیم یا «او را» وادار سازیم که انتظارات ما را برآورده کند و دربارهٔ او بر این ساس قضاوت کنیم. ما می‌توانیم مطابق دیدگاه‌های شخصی خود این «خدا» را جمهوری خواه یا سوسیالیست، نژادپرست یا انقلابی نشان دهیم. خطر این تصور برخی را به این نتیجه رسانده است که خدای متشخص را مفهومی غیر دینی بدانند، زیرا این امر ما را در پیشداوری خود متعصب می‌کند و تصورات بشری ما را مطلق می‌گرداند.

برای اجتناب از این خطر، اهل حدیث از تمایز دیرین میان ذات خداوند و آثار و

---

1. justice

افعال او استفاده کردند که هم یهودیان و هم مسیحیان از آن استفاده کرده بودند. آنان ادعا نمودند که آن دسته صفاتی که رابطهٔ خدای متعال را با جهان نشان می‌داد ــ نظیر قدرت، علم، اراده، سمع، بصر و کلام که همهٔ آنها در قرآن به الله نسبت داده می‌شوند ــ به شیوهٔ نامخلوق بودن قرآن از ازل با او وجود داشتند. این صفات از ذات ناشناختنی او که همواره از درک و شناخت ما فراتر است، متمایز بودند. همان‌طور که یهودیان تصورکرده بودند که علم و حکمت خداوند یا تورات از قبل از آغاز زمان با خداوند وجود داشتند، اکنون مسلمانان در حال بسط و تکامل مفهومی مشابه برای تبیین شخصیت خداوند بودند و به مسلمانان یادآوری می‌کردند که ذهن بشری به هیچ‌وجه نمی‌تواند او را درک کند. اگر مأمون (۸۱۳-۸۳۲) خلیفهٔ عباسی از معتزله طرفداری نمی‌کرد و نمی‌کوشید که آرای آنان را نظریهٔ رسمی مسلمانان گرداند، این بحث پیچیده و غامض احتمالاً برشمار اندکی از افراد تأثیر می‌گذاشت، اما هنگامی که خلیفه برای تحمیل عقاید معتزلی به شکنجهٔ اهل حدیث پرداخت، مردم عادی ازین رفتار غیر اسلامی وحشت زده شدند. احمدبن حنبل (۷۸۰-۸۵۵) از علمای برجستهٔ اهل حدیث که به سختی در محنهٔ مأمون از مرگ گریخت به قهرمانی محبوب مبدل شد. تقدس و جاذبهٔ فردی‌اش ــ او برای شکنجه‌گران خود دعای خیر کرده بود ــ دستگاه خلافت را به مبارزه طلبید و عقیده او به قِدَم قرآن به شعار قیامی عمومی علیه عقل‌گرایی معتزله تبدیل شد.

ابن حنبل از تأیید هر نوع بحث عقلی دربارهٔ خدا خودداری نمود. ازین‌رو، هنگامی که معتزلی میانه‌رو حسین کرابیسی (متوفی ۸۵۹) راه حلی بینابین را پیشنهاد نمود ــ مبنی بر اینکه قرآن به عنوان کلام خداوند درواقع نامخلوق بود، اما وقتی که به زبان بشری بیان می‌شد، چیزی مخلوق می‌گردید ــ ابن حنبل این نظریه را محکوم نمود. کرابیسی کاملاً آماده بود نظریهٔ خود را دوباره تعدیل کند و اظهار داشت که زبان مکتوب و شفاهی قرآن تا آنجا نامخلوق بود که از کلام ازلی خداوند بهره می‌برد. ابن حنبل اظهار نمود که این نیز خلاف شرع است، زیرا اندیشیدن دربارهٔ منشاء قرآن به این شیوهٔ عقل‌گرایانه بی‌فایده و خطرناک بود. عقل ابزاری

مناسب برای پی بردن به ذات خداوند نبود. او معتزله را به از میان بردن هر نوع راز دربارهٔ خدا و مبدل ساختن او به مفهومی انتزاعی که هیچ ارزش دینی نداشت، متهم می‌کرد. هنگامی که قرآن از زبان انسان‌وارانگارانه برای توصیف فعل و فعالیت خداوند استفاده می‌کرد یا وقتی که می‌گفت او «سخن می‌گوید» یا «می‌بیند» و «بر عرش خود نشسته است»، ابن حنبل تأکید می‌کرد که اینها را باید به شیوهٔ ظاهری و «بلاکیف» تفسیر نمود. شاید بتوان او را با مسیحیان تندرو نظیر آتاناسیوس مقایسه نمود که بر تفسیر افراطی نظریهٔ تجسد در مقابل بدعت‌گزاران عقل‌گراتر تأکید می‌کردند. ابن‌حنبل بر بیان‌ناپذیری[1] بنیادین ذات خداوند که ورای درک هر نوع منطق و تحلیل عقلی است، پای می‌فشرد.

با وجود این، قرآن همواره بر اهمیت عقل و قوهٔ ادراک تأکید می‌کند و موضع ابن حنبل تا حدی ساده‌اندیشانه است. برخی مسلمانان آن را نامعقول و تاریک‌اندیش[2] می‌یافتند. ابوالحسن بن‌اسماعیل اشعری (۸۷۸-۹۴۱) راه‌حلی بینابین ارائه نمود. او در ابتدا معتزلی بود، اما پس از اینکه پیامبر را در خواب دید که از او می‌خواست به مطالعهٔ حدیث بپردازد به اهل حدیث گروید. از این به بعد اشعری راه افراط پیش گرفت، سنت‌گرایی متعصب گردید و علیه معتزله به عنوان بلا و مصیبتی برای اسلام تبلیغ نمود. سپس او دوباره محمد(ص) را به خواب دید که با عصبانیت به او نگاه می‌کرد و به او گفت: «من به‌تو نگفتم که بحث و استدلال عقلی را رها کنی، بلکه از تو خواستم به تأیید احادیث واقعی بپردازی.»[3] پس از این اشعری روشهای عقلی معتزله را برای پیشبرد روحیهٔ لاادری گرایانهٔ ابن حنبل به‌کار برد. آنجا که متکلمان معتزله ادعا می‌کردند وحی خداوند نمی‌تواند نامعقول باشد، اشعری از عقل و منطق برای نشان دادن این موضوع که خداوند ورای درک و شناخت ما است، استفاده نمود. معتزله با خطر تقلیل دادن خداوند به مفهومی منسجم، اما خشک و بی‌روح مواجه بودند؛ اشعری علی رغم نامنسجم بودن آن می‌خواست به

---

1. ineffability 2. obscurantist

3. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948), p. 139.

خدای ناب و خالص قرآن بازگردد. درواقع او، مانند دنیس آریوپاگوسی، معتقد بود که پارادوکس، شناخت ما ر از خد وند افزایش می‌دهد. او نمی‌خواست خدا را به مفهومی تقلیل دهد که می‌توانست مانند هر مفهوم بشری مورد بحث و تحلیل قرار گیرد. صفات الهی علم، قدرت، حیات و غیر آن واقعی بودند و از ازل به خدا تعلق داشتند، اما این صفات از ذات خدا متمایز بودند، زیرا خدا ذاتاً واحد، بسیط و یگانه بود. او نمی‌توانست وجودی مرکب شناخته شود، زیرا بسیط‌الحقیقه بود. ما نمی‌توانیم با تعریف اوصاف مختلف او به تحلیل او بپردازیم یا او را به اجزای کوچک‌تر تقسیم کنیم. اشعری از هر نوع کوشش برای حل این پارادوکس خودداری می‌کرد: ازین‌رو او تأکید می‌کرد هنگامی که قرآن می‌گوید خداوند «بر عرش خود نشسته است» ما باید این را به عنوان واقعیت بپذیریم، هرچند که تصور «نشستن» روح محض ورای فهم و ادراک ما است.

اشعری می‌کوشید راه‌حلی میانه بین تاریک‌اندیشی [1] جاهلانه و عقل‌گرایی افراطی بیابد. برخی ظاهربینان [2] ادعا می‌کردند که اگر اهل سعادت قرار باشد خدا را در بهشت «رؤیت» کنند، همان‌طور که قرآن می‌گوید، آنان باید تجربه‌ای جسمانی داشته باشند. هشام‌بن حکم تا آنجا پیش رفت که گفت:

> خدا جسمی محدود، پهناور، دراز و ژرف است، درازا و پهنا و ژرفای او همانند است. پرتوی است که می‌درخشد، او را اندازه و مقدار است، مقدار از آن بابت که درازا، پهنا و ژرفا دارد. از همه سو یکسان چون زر ناب می‌درخشد و چون مروارید غلطان مدور است. او را رنگ و مزه و بوی و نبض است. [3]

برخی شیعیان به سبب اعتقاد به اینکه امامان آنها تجسم الهی بودند، چنین دیدگاه‌هایی را پذیرفتند. معتزله تأکید می‌کردند هنگامی که قرآن از «دستهای» خدا صحبت می‌کند، این را باید به‌طور مجازی برای اشاره به جود و کرم او تفسیر نمود. اشعری با اشاره به اینکه قرآن تأکید می‌کند که ما تنها می‌توانیم به زبان تمثیلی دربارهٔ

---

1. obscurantism 2. literalists

3. Abu al - Hasan ibn Ismail al Ashari, *Makakalat* 6.197, quoted in A.J Wensinck *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932), pp.67-68.
[اشعری، علی بن سماعیل ۱۳۶۲ مقالات الاسلامیین، ترجمهٔ محسن مؤیدی تهران: امیرکبیر ص ۱۰۷]

خداوند سخن بگوییم با ظاهریون مخالفت نمود، اما او همچنین با اهل حدیث هم مخالف بود که نقش و اهمیت عقل را به‌طور کامل انکار می‌کردند. او استدلال نمود که محمد(ص) به این مسایل نپرداخته بود، والا مسلمانان را هدایت می‌کرد. چنانکه می‌دانیم، همهٔ مسلمانان وظیفه داشتند که از ابزارهای تفسیری نظیر قیاس برای حفظ نوعی مفهوم واقعاً دینی از خدا استفاده کنند.

اشعری پیوسته درصدد یافتن راه حلی بینابین بود. ازین‌رو، استدلال می‌کرد که قرآن کلام ازلی و نامخلوق خداوند است، اما مرکب، کاغذ و کلمات عربی این کتاب مقدس مخلوق هستند. او نظریهٔ معتزلی اختیار را محکوم نمود، زیرا به عقیدهٔ او تنها خداوند می‌تواند آفرینندهٔ اعمال ما باشد، اما او با دیدگاه اهل حدیث مبنی بر اینکه انسانها نقشی در رستگاری خود ندارند، نیز مخالف بود. راه حل او تا حدی ریکارانه بود: خداوند آفرینندهٔ اعمال افراد است، اما آنان باید برای این اعمال پاداش یا کیفر ببینند. لیکن اشعری حاضر بود به این پرسشها پاسخ دهد و به تحقیق در این مسایل فلسفی بپردازد، هرچند که او در نهایت نتیجه می‌گرفت که کوشش برای درک واقعیتی اسرارآمیز و بیان‌ناپذیر که ما آن را خدا می‌نامیم در نظامی منظم و عقل‌گرایانه نادرست است. اشعری بنیانگذار علم کلام بود که معمولاً در انگلیسی به "theology" ترجمه می‌شود. جانشینان او در قرنهای دهم و یازدهم روش‌شناسی علم کلام را تهذیب نمودند و اندیشه‌های او را تکامل بخشیدند. اشعریان اولیه می‌خواستند چهارچوبی فلسفی برای بحثی معتبر دربارهٔ حاکمیت خداوند پدید آورند. نخستین متکلم بزرگ مکتب اشعری ابوبکر باقلانی (متوفی ۱۰۱۳) بود. او در رسالهٔ التوحید مانند معتزله پذیرفت که انسانها می‌توانند به شیوهٔ منطقی، وجود خدا را با براهین عقلانی ثابت کنند. درواقع خود قرآن نشان می‌دهد که ابراهیم با تأمل روشمند نه دربارهٔ جهان طبیعت به وجود آفرینندهٔ ازلی پی می‌برد، اما باقلانی انکار نمود که ما می‌توانیم بدون استعانت از وحی میان خیر و شر فرق بگذاریم، زیرا این امور مقولاتی طبیعی نیستند، بلکه مقدر به ارادهٔ الهی هستند. خداوند مقید به مفاهیم بشری خیر و شر نیست.

باقلانی نظریه‌ای مشهور به «جزء لایتجزا»[1] یا «اصالت سبب»[2] را بسط داد که می‌کوشید پایه‌ای عقلانی برای تصدیق ایمان مسلمانان بیابد: اینکه هیچ «له» واقعیت یا یقینی مگر الله وجود ندارد. او ادعا نمود که هرچیزی در جهان مطلقاً وابسته به عنایت خاص خداوند است. کل عالم به اتمهای منفرد بی‌شمار تقلیل داده می‌شد: زمان و مکان ناپیوسته بودند و هیچ چیزی هویت خاص خود را نداشت. جهان پدیدارها به همان شیوهٔ بنیادین آتاناسیوس توسط باقلانی به نیستی و عدم تحویل داده می‌شد. تنها خدا *واقعیت* دارد و تنها او است که می‌تواند ما را از نیستی نجات دهد. او نگهدارندهٔ عالم است و هر *لحظه‌ای* می‌تواند آن را معدوم سازد. هیچ قانون طبیعی که دوام و بقای عالم را توضیح دهد، وجود نداشت. اگرچه مسلمانان دیگر با توفیقی خیره کننده به علم پرداختند، اشعریت اساساً با علوم طبیعی مخالف بود، اما از لحاظ دینی تأثیر مهمی داشت. مکتب اشعری کوششی فلسفی برای تبیین حضور خداوند در همهٔ امور زندگی روزمره و یادآور این نکته بود که ایمان به منطق عادی وابسته نبود. اگر دین به عنوان شیوهٔ زندگی و نه تبیین واقعی عالم هستی درنظر گرفته شود، می‌تواند به مسلمانان کمک کند به آن نوع خدا ـ آگاهی دست یابند که قرآن توصیه می‌کند. ضعف آن در طرد شواهد علمی و تفسیر بیش از حد ظاهربینانه نوعی نگرش دینی ذاتاً مبهم و پیچیده بود و می‌توانست بین شیوه‌ای که فرد مسلمان به خدا نگاه می‌کرد و طریقی که او به مسایل دیگر می‌نگریست، جابجایی ایجاد کند. هم معتزله و هم اشاعره به شیوه‌های مختلف کوشیده بودند میان تجربهٔ دینی از خدا باتفکر عقلی معمولی پیوند ایجاد کنند. این مسئلهٔ مهمی بود. مسلمانان می‌کوشیدند تا دریابند که آیا سخن گفتن دربارهٔ خدا، آن‌گونه که ما دربارهٔ موضوعات دیگر بحث می‌کنیم، امکان‌پذیر است یا نیست. ما پیشتر دیدیم که مسیحیان یونانی در مجموع به این نظر رسیدند که این امر امکان‌پذیر نیست و اینکه سکوت و خاموشی تنها صورت مناسب الهیات است. سرانجام اکثر مسلمانان به همین نتیجه دست یافتند.

---

1. atomism
2. occasionalism

محمد(ص) و یاران او به جامعه‌ی بسیار ابتدایی‌تر از باقلانی تعلق داشتند. امپراطوری اسلامی تا مرزهای دنیای متمدن گسترش یافته بود و مسلمانان ناگزیر بودند که با شیوه‌های از لحاظ عقلانی پیچیده‌تر نگاه کردن به خدا و جهان روبرو شوند. محمد(ص) به‌طور غریزی بسیاری از چیزهایی را که در مواجههٔ عبریان با ذات الهی به تجربه درآمده بود، از خاطر گذرانده بود و نسلهای بعدی نیز مجبور بودند برخی از مسایلی را که کلیساهای مسیحی با آن مواجه شده بودند، تجربه کنند. بعضی حتی به الهیاتی تجسیدی متوسل شده بودند؛ به رغم محکومیت خدا انگاری مسیح در قرآن، اقدام مسلمانان نشان می‌دهد که تصور خدایی متعال و در عین حال متشخص احتمالاً همان نوع مشکلات را به بار می‌آورد و به راه‌حلهای مشابهی می‌انجامد.

تجربهٔ کلام نشان داد که هرچند کاربرد روشهای عقلی برای توضیح اینکه «خدا» از لحاظ عقلانی ادراک‌ناپذیر است امکان‌پذیر بود، اما این برخی مسلمانان را دچار نگرانی کرد. کلام هرگز اهمیت الهیات را در مسیحیت غربی نیافت. خلفای عباسی که از معتزله حمایت کرده بودند، دریافتند که نمی‌توانند آموزه‌های آن را بر مسلمانان مؤمن تحمیل کنند، زیرا برای آنان پذیرفتنی نبود. عقل گرایی به نفوذ خود در متفکران بعدی در سراسر قرون وسطی ادامه داد، اما جریانی فرعی باقی ماند و اکثریت مسلمانان به کل این جریان بی‌اعتمادی نشان دادند. اسلام مانند یهودیت و مسیحیت، از تجربه‌ی سامی نشأت گرفته بود، اما با عقل‌گرایی یونانی در مراکز یونانی مآب خاورمیانه برخورد نکرده بود. مسلمانان دیگر حتی می‌کوشیدند که تفسیری یونانی مآب‌تر از خدای مسلمانان ارائه دهند و عنصر فلسفی تازه‌ای به این سه دین توحیدی وارد نمودند. سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام به نتایج متفاوت، اما فوق‌العاده مهم، دربارهٔ اعتبار فلسفه و ربط آن با راز خدا دست یافتند.

۶

خدای فیلسوفان

طی قرن نهم، اعراب با علم و فلسفهٔ یونانی آشنایی یافتند و پی‌آمد آن رونق و شکوفایی فرهنگی بود که در شرایط اروپایی می‌تواند به عنوان نوعی حلقهٔ پیوند بین دورهٔ نوزائی[1] و عصر روشنگری[2] ملاحظه شود. گروهی از مترجمان، که اکثر آنان مسیحیان نسطوری بودند، متون یونانی را به زبان عربی دستیافتنی ساختند و کار درخشانی انجام دادند. سپس مسلمانان عرب با چنان توفیقی به مطالعهٔ نجوم، شیمی، طب و ریاضیات پرداختند که طی قرون نهم و دهم، بیش از هر دورهٔ دیگری در تاریخ، کشفیات علمی بیشتری در امپراطوری عباسیان انجام گرفت. نوع تازه‌ای از مسلمانان ظهور یافتند که حیات خود را وقف آرمانی نمودند که آن را فلسفه می‌نامیدند. این واژه معمولاً به «فلسفه» ترجمه می‌شود، اما معنایی وسیع‌تر و غنی‌تر دارد: مانند philosophes فرانسوی قرن هیجدهم، فیلسوفان مسلمان می‌خواستند که به شیوهٔ عقلانی مطابق با قوانینی زندگی کنند که آنان باور داشتند حاکم بر جریان عالم است، قوانینی که در هر سطحی از واقعیت تشخیص دادنی بود. در ابتدا، آنان توجه خود را به علم طبیعت معطوف ساختند، اما بعداً به ناگزیر به فلسفهٔ یونانی روی آوردند و تصمیم گرفتند آن را با اصول شریعت اسلام آشتی دهند. آنان براین باور بودند که خدای فیلسوفان یونانی کاملاً شبیه به الله بود. مسیحیان یونانی نیز نسبت به یونانیت به نوعی احساس قرابت و خویشاوندی

1. Renaissance
2. Enlightenment

می‌کردند، اما به این نتیجه رسیده بودند که خدای یونانیان بایستی براساس مفهوم خدای متناقض‌نماتر **کتاب مقدس** از نو تعریف شود: مآلاً همان‌طورکه خواهیم داد، آنان برپایهٔ این اعتقاد که عقل و منطق نمی‌توانند کمک چندانی به مطالعهٔ خدا بکنند به سنت فلسفی خود پشت نمودند. لیکن فیلسوفان مسلمان به نتیجهٔ محالفی رسیدند: آنان براین باور بودند که عقل‌گرایی نمایشگر پیشرفته‌ترین صورت دین بود و در قیاس با خدای وحی **کتاب مقدس** مفهوم عالی‌تری از خدا را تکامل بحشیده بود.

امروزه، ما معمولاً علم و فلسفه را ضد دین می‌دانیم، اما فیلسوفان مسلمان غالباً انسانهایی مؤمن بودند و خود را وارثان وفادار پیامبر می‌دانستند. در مقام مسلمانانی پاک و شرافتمند، آنان از آگاهی و شعور سیاسی بالایی برخوردار بودند، تجملات درباری را خوار می‌شمردند و می‌خواستند براساس ضوابط عقلی به اصلاح جامعهٔ خود بپردازند. اقدام جسارت‌آمیز آنان عواقب مهمی داشت: چون مطالعات علمی و فلسفی آنها متأثر از فلسفهٔ یونانی بود، یافتن حلقهٔ پیوندی میان ایمان آنان و این دیدگاه عینی و عقل‌گرایانه‌تر[1] ضروری بود. احاله دادن خدا به گونه‌ای مقولهٔ عقلی[2] جداگانه و ایمان را جدا از مسایل و دلبستگیهای بشری دیگر دیدن می‌تواند بسیار خطرناک و مضر باشد. فیلسوفان مسلمان قصد نداشتند که اساس دین را ویران سازند، بلکه می‌خواستند آن را از آنچه آنان عناصر ابتدایی و کوته‌بینانه می‌نامیدند، بزدایند. آنان شکی نداشتند که خدا وجود دارد ــ درواقع وجود او را بدیهی می‌دانستند ــ اما احساس می‌کردند که اثبات این امر به‌طور منطقی به منظور نشان دادن اینکه الله با کمال مطلوب عقل‌گرایانهٔ آنان سازگاری دارد، مهم است.

لیکن مشکلاتی وجود داشت. ما دیده‌ایم که خدای فیلسوفان یونانی با خدای ادیان وحی بسیار متفاوت بود: خدای متعال ارسطو و افلوطین ازلی و بی‌تفاوت بود. او اعتنایی به رویدادهای دنیوی و پیش پا افتاده نداشت، خود را در تاریخ منکشف نساخت، جهان را خلق نکرده بود و در آخر زمان به داوری دربارهٔ آن

---

1. rationalistic 2. intellectual

نخواهد پرداخت. درواقع تاریخ، صحنهٔ تجلی عمدهٔ ادیان یکتاپرست، توسط ارسطو به عنوان چیزی فرومرتبه‌تر از فلسفه مورد بی‌اعتنایی قرارگرفته بود. تاریخ آغاز، میانه یا پایانی نداشت، زیرا کیهان[1] ازلاً از خدا صدور یافته بود. فیلسوفان مسلمان می‌خواستند از تاریخ که توهم محض بود فراتر روند و به نظارهٔ جهان تغییرناپذیر و آرمانی الهی بپردازند. به رغم تأکید بر خردمندی[2]، فلسفه نیازمند ایمانی خاص خود بود. باورداشتن به اینکه کیهان، آنجاکه آشوب و آشفتگی و رنج و آلام بیش از نظامی هدفمند به چشم می‌خورد، واقعاً تحت ضابطهٔ عقل اداره می‌شد، جسارتی عظیم می‌طلبید. آنان همچنین می‌بایست احساس معنای غایی را در میانهٔ رویدادهایی غالباً فاجعه‌آمیز و بی فرجام جهان پیرامون خود پرورش می‌دادند. نوعی اصلت و شرافت ذاتی در فلسفه و جستجو برای عینیت‌گرایی و بینشی جاودانی وجود داشت. آنان دینی عام و جهانشمول را می‌خواستند که محدود به تجلی خاص خداوند نبود و ریشه در زمان و مکانی معین نداشت و باور داشتند که وظیفهٔ آنان بازگرداندن وحی قرآن به زبانی پیشرفته‌تر بود که در طی قرون و اعصار مختلف توسط بهترین و شریف‌ترین اذهان در همهٔ فرهنگها بسط و تکامل یافته بود. فیلسوفان مسلمان به جای اینکه خداوند را سر و رازی بیان‌ناپذیر بدانند، براین باور بودند که او اصل و سرچشمهٔ خود عقل بود.

چنین ایمانی به عالمی کاملاً عقلانی امروزه ابتدایی و ساده‌اندیشانه به‌نظر می‌رسد، زیرا کشفیات علمی خود ما مدتها است ناکافی بودن ادلهٔ ارسطو برای اثبات وجود خدا را آشکار ساخته است. این چشم‌انداز برای هرکسی در قرنهای نهم و دهم ناممکن به‌نظر می‌رسید، اما تجربهٔ فلسفه با وضع ناگوار دینی جاری ما ربط پیدا می‌کند. انقلاب علمی دورهٔ عباسی آنانی را که در آن شرکت داشتند در چیزی بیش ازکسب اطلاعات جدید درگیر می‌ساخت. مانند زمانهٔ خود ما، کشفیات علمی مستلزم پرورش ذهنیتی متفاوت بود که شیوهٔ نگرش فیلسوفان مسلمان را دگرگون می‌نمود. علم ملازم با این باور بنیادی است که گونه‌ای تبیین

---

1. Cosmos
2. rationality

عقلانی برای هر چیزی دارد؛ عدم همچنین نیازمند به قوهٔ خیال و جسارتی است که بی‌شباهت به خلاقیت دینی نیست. مانند نبی یا عارف، عالم نیز ناگزیر به مواجه با قلمرو تاریک و پیش‌بینی‌ناپذیر واقعیت نامخلوق است. این امر بناگزیر بر درک و شیوهٔ نگرش فیلسوفان تأثیر می‌گذاشت و آنان را به تجدیدنظر و حتی رها ساختن باورهای کهن‌تر معاصرانشان وامی‌داشت. به همین سان، نگرش علمی زمانهٔ خود ما پذیرش بخش عظیمی از خداپرستی[1] کلاسیک را برای بسیاری از مردم نـاممکن گردانیده است. چسبیدن به الهیات قدیم نه تـنها نشـانهٔ شـجاعت نـیست، بـلکه می‌تواند متضمن خسارتی جبران‌ناپذیر بر اصالت و یکپارچگی شخصیت بـاشد. فیلسوفان مسلمان کوشیدند نگرشهای تازهٔ خود را با جریان اصلی ایمان اسلامی بیامیزند و به ارائه برخی اندیشه‌های انقلابی ملهم از فلسفهٔ یونانی دربارهٔ خداوند پرداختند. با وجود این، شکست نهایی خدای عقلانی آنها نکته‌ای مـهم در بـاب ماهیت حقیقت دینی به ما می‌گوید.

فیلسوفان مسلمان می‌کوشیدند به تلفیقی جامع‌تر از فلسفهٔ یونانی و دین نسبت به توحیدگرایان پیش از خود دست یابند. معتزله و اشاعره کوشیده بودند پلی میان وحی و عقل طبیعی ایجاد کنند و با آنها خدای وحی در رتبهٔ نخست قرارگرفته بود. کلام بر دیدگاه یکتاپرستانهٔ سنتی در باب تاریخ به عنوان محل تجلی وحی استوار گردید و براساس آن استدلال می‌شد که رویدادهای واقعی و خاص بسیار مـهم بودند، زیرا آنها فقط یقینی را فراهم می‌ساختند که مـا دارای آن بـودیم. درواقـع، اشاعره تردید داشتند که چیزی به‌نام قوانین کلی و اصول ثابت و جاودانی وجود دارد. هرچند این نظریهٔ ذره‌ای ارزش دینی و خلاقانه داشت، اما آشکارا با روحیهٔ علمی مغایر بود و نمی‌توانست فیلسوفان را راضی سازد. فلسفهٔ آنان به تاریخ و به امور عینی و جزئی اهمیت نمی‌داد، بلکه نوعی قداست برای قوانین کـلی پـدید می‌آورد که اشاعره آن را انکار می‌کردند. خدای آنان باید در براهین منطقی کشف می‌شد، نه در انکشافات خاص در آنات مختلف زمانی به مردان و زنان خاص. این

---

1. theism

جستجو برای یافتن حقیقت عینی و عمومی، وجه مشخصهٔ مطالعات علمی آنها بود و شیوه‌ای را که آنان به تجربهٔ واقعیت غایی می‌پرداختند مشروط می‌ساخت. خدایی که برای همه کس یکسان نبود، از شرایط زمانه تأثیر نمی‌پذیرفت و بر آنها تأثیر نمی‌گذاشت، نمی‌تواند پاسخ و راه‌حلی رضایت‌بخش برای این پرسش دینی اساسی فراهم سازد: «معنای غایی زندگی چیست؟» شما نمی‌توانستید به دنبال راه‌حلهای علمی باشید که کاربرد عمومی در آزمایشگاه دارند و (در همان حال) دست نیاز به سوی خدایی برید که به‌گونه‌ای فزاینده توسط مؤمنان به عنوان دارایی منحصر به‌فرد مسلمانان شناخته می‌شد. با وجود این مطالعهٔ قرآن آشکار نمود که خود محمد(ص) بینشی عام و کلی داشت و تأکید کرده بود که همهٔ ادیان به حق براساس هدایت استوار بودند و از جانب خداوند آمده‌اند. فیلسوفان مسلمان احساس نمی‌کردند که نیازی به دست برداشتن از قرآن وجود دارد. در عوض آنان می‌کوشیدند که رابطهٔ میان این دو را نشان دهند: هر دو راه‌های معتبر برای تقرب به خدا بودند و با نیازهای افراد مناسبت داشتند. آنان هیچ نوع تناقض اساسی میان وحی و علم و عقل گرایی و ایمان نمی‌دیدند. به جای آن، آنان چیزی را تکامل بخشیدند که فلسفهٔ مبتنی بر وحی نامیده شده است. آنان می‌خواستند هستهٔ مرکزی حقیقت را که در بطن همهٔ ادیان تاریخی گوناگون نهفته بود، بیابند که از سپیده دم تاریخ می‌کوشیده‌اند حقیقت خدای واحد را تعریف کنند.

فلسفه از مواجهه با علم و مابعدالطبیعهٔ یونانی الهام پذیرفته بود، اما به‌گونه‌ای برده‌وار وابسته به یونانی گرایی[1] نبود. یونانیان در مستعمره نشینهای خاورمیانه‌ای خود، به پیروی از نوعی برنامهٔ درسی استاندارد تمایل یافتند، به‌طوری که هر چند تأکیدات متفاوت بر فلسفهٔ یونانی وجودداشت، از هر محصلی انتظار می‌رفت که مجموعه‌ای از متون را براساس ترتیبی خاص بخوانند. این به میزانی از وحدت رویه و نظم منطقی راه برده بود. لیکن فیلسوفان مسلمان این برنامهٔ درسی را مراعات نمی‌کردند، بلکه به مطالعهٔ متون بر ساس دستیافتنی بودن آنها می‌پرداختند. این امر

1. Hellenism

بناگزیر چشم‌اندازهای تازه‌ای را در مقابل آنها گشود. در کنار نگرشهای مشخصاً اسلامی و عربی‌شان اندیشهٔ آنها همچنین از نفوذ عناصر ایرانی، هندی و گنوسی تأثیر پذیرفت.

ازین‌رو، یعقوب ابن اسحاق کندی (حدود ۸۷۰) نخستین فیلسوف مسلمانی که روش عقلی را در مورد **قرآن** به‌کار برد، با معتزله پیوند نزدیکی داشت و با ارسطو دربارهٔ چندین موضوع دارای اختلاف‌نظر بود. او در بصره تربیت یافته بود، اما در بغداد سکنی گزید و از حمایت خلیفه مأمون برخوردار گردید. نفوذ و محصول فعالیت او از جمله در ریاضیات، علم و فلسفه عظیم بود، اما دلمشغولی عمدهٔ او مسألهٔ دین بود. با پیشینهٔ معتزلی‌اش، فقط می‌توانست فلسفه را خادم دین بداند: شناخت و معرفت‌وحیانی انبیا همواره ورای تصورات و بینشهای صرفاً بشری فیلسوفان بوده است. اکثر فیلسوفان بعدی با این تصور موافق نخواهند بود. لیکن کندی همچنین مشتاق شناخت حقیقت در سنن دیگر بود. حقیقت یکی بود و وظیفهٔ فیلسوفان جستجوی آن در هر فرهنگ یا پوشش زبانی بود که در طی قرون به هیات آن درآمده بود.

> ما نباید از پذیرفتن حقیقت و اخذ آن از هر منبعی که به‌دست ما می‌رسد شرمسار باشیم، ولو اینکه نسلهای پیشین و اقوام بیگانه ما را از آن آگاه کرده باشند. در نظر کسی که طالب حقیقت است هیچ چیزی ارزشمندتر از خود حقیقت نیست. آن کس که به جستجوی آن برمی‌آید هرگز خوار یا بی‌مقدار نمی‌گردد، بلکه او را عزیز و محترم می‌گرداند.[۱]

در اینجا کندی با **قرآن** موافق بود، اما و ازین پیشتر رفت، زیرا خود را به انبیا محدود نساخت، بلکه به فیلسوفان یونانی روی آورد. او از براهین ارسطو برای اثبات وجود محرک اول[۲] استفاده کرد واستدلال نمود که در جهانی معقول هر چیزی علتی دارد. بنابراین، باید محرکی نامتحرک وجود داشته باشد که توپ را به گردش بیندازد. این اصل نخست[۳] خود وجود بود که تغییرناپذیر، کامل و ازین

---

1. Translated by R Walzer, "Islamic Philosophy", quoted in S.H Nasr "Theology, Philosophy and Spirituality" in *Islamic Spirituality; Manifestations* (London, 1991), which he also edited, p 411

2. Prime Mover

3. First Principle

نرفتنی شناخته می‌شد، اما پس از دست یافتن به این نتیجه، کندی باوفادار ماندن به نظریهٔ قرآنی خلق از عدم از ارسطو دور شد. فعل را می‌توان بیرون آوردن چیزی از عدم تعریف نمود. کندی عقیده داشت که این امر امتیاز ویژهٔ خداوند بود. او تنها وجودی است که به‌راستی به این معنا عمل می‌کند و این او است که علت واقعی همهٔ فعل و فعالیتی است که ما در جهان پیرامون خود شاهد آن هستیم

فلسفه بعداً خلق از عدم را انکار نمود، ازین‌رو واقعاً نمی‌توان کندی را به عنوان فیلسوفی حقیقی توصیف کرد، اما او در کوشش مسلمانان برای هماهنگ ساختن حقیقت دینی با مابعدالطبیعهٔ نظام‌مند نقشی پیشتاز داشت. جانشینان او رادیکال‌تر بودند.

ازین‌رو، ابوبکر محمدبن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ هـ. ق.) که به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف ناهمرنگ[1] در تاریخ اسلامی توصیف شده است، مابعدالطبیعهٔ ارسطو را رد نمود و مانند گنوسیه، آفرینش را فعل وجودی به‌نام جهان آفرین دانست: ماده نمی‌توانست از خدایی کلاً روحانی صادر شده باشد. او همچنین راه حل ارسطویی محرک اول و نیز آموزه‌های قرآنی وحی و نبوت[2] را انکار نمود. تنها عقل[3] و فلسفه می‌توانند ما را نجات دهند. بنابراین، رازی واقعاً متفکری توحیدگرا نبود: او شاید نخستین متفکر آزاداندیشی بود که مفهوم خدا را با نگرش علمی ناسازگار یافت. او پزشکی درخشان و انسانی مهربان و سخاوتمند بود که سالها به عنوان رئیس بیمارستان زادگاه خود، ری در ایران خدمت نمود. اکثر فیلسوفان عقل‌گرایی خود را تاچنین حد افراطی پیش نبردند. او در مناظره با مسلمانی سنتی استدلال نمود که هیچ فیلسوف واقعی نمی‌تواند بر سنت مرسوم اعتماد کند، بلکه باید به اتکای عقل خود دربارهٔ امور بیندیشد، زیرا تنها عقل است که می‌تواند ما را به حقیقت برساند. اعتماد به تعالیم مبتنی بر وحی بی‌فایده بود، زیرا ادیان نمی‌توانند به توافق دست یابند. چطور کسی می‌تواند بگوید که کدام‌یک از آنها درست هستند؟ اما

1. nonconformist 2. prophecy 3. reason

متفکر مخالف او ــ که تقریباً به گونه‌ای اشتباه‌انگیز او نیز رازی[1] نامیده می‌شد ــ به نکته‌ی مهم اشاره نمود. او سؤال کرد، دربارهٔ مردم عادی چه می‌توان گفت؟ اکثر آنان کاملاً قادر به تفکر فلسفی نبودند: بنابراین، آیا باید آنان را به حال خود رها ساخت و محکوم به خطا و اشتباه دانست؟ یکی از دلایلی که فلسفه در اسلام مشغلهٔ گروهی اقلیت باقی ماند، نخبه‌گرایی[2] آن بود. فلسفه ضرورتاً تنها برای کسانی با بهرهٔ هوشی معین جاذبه داشت و ازین‌رو در نقطهٔ مقابل روح مساوات‌گرایانه‌ای بود که به آهستگی به یکی از وجوه اصلی جامعهٔ اسلامی تبدیل می‌شد.

فیلسوف ترک ابونصر فرابی (۲۵۹-۳۳۹ هـ. ق.) به بررسی مسألهٔ توده‌های نافرهیخته پرداخت که قادر به درک عقل فلسفی نبودند. او را می‌توان بنیانگذار فلسفه‌ای اصیل دانست که جهانشمولی جذاب این کمال مطلوب اسلامی را نشان داد. فارابی آن نوع فیلسوفی بود که می‌توانیم او را انسان عصر نوزائی بنامیم؛ او نه تنها طبیب، بلکه همچنین موسیقی دان و عارف بود. او در آرای اهل مدینهٔ فاضله، همچنین آن نوع تعلق خاطر اجتماعی و سیاسی را به نمایش گذاشت که در معنویت اسلامی نقش محوری داشتند. افلاطون در کتاب جمهور[3] استدلال کرده بود که جامعهٔ فاضله باید تحت سرپرستی فیلسوفی اداره شود که براساس اصول عقلانی حکومت می‌کند، اصولی که او قادر است به وسیلهٔ آنها مردم عادی را به ایده‌آلهای خود علاقه‌مند کند. فارابی براین عقیده بود که محمد(ص) پیامبر اسلام دقیقاً آن نوع حاکمی بود که افلاطون پیش‌بینی کرده بود او حقایق ثابت وازلی را به صورتی خیال‌آمیز بیان کرده بود که مردم می‌توانستند آنها را درک کنند. ازین‌رو، اسلام به نحو مطلوبی برای خلق جامعهٔ ایده‌آل افلاطون مناسب بود. مذهب شیعه صورتی از اسلام بود که احتمالاً به سبب اعتقاد به امام عادل برای تحقق این طرح بسیار مناسب بود. هرچند فارابی خود صوفی بود، اما وحی را فرآیندی کاملاً طبیعی

---

۱. زیرا هردوی آنان اهل ری از شهرهای ایران بودند.

2. elitism

3. *Republic*

می‌دانست. خدای فیلسوفان یونانی که به امور بشری بی‌علاقه بود، احتمالاً نمی‌توانست به انسانها «سخن بگوید» و آن‌طور که آموزهٔ سنتی وحی بر آن دلالت داشت، در رویدادهای معمولی دخالت کند. لیکن این به آن معنا نبود که خدا از دلمشغولیهای عمدهٔ فارابی دور بود. خدا در فلسفهٔ او نقشی محوری داشت و رسالهٔ او با بحث در باب خدا آغاز می‌شد، اما این خدا خدای ارسطو و افلوطین بود: او اصل و مبداء نخستینِ همهٔ موجودات بود. فیسوف مسیحی یونانی که در سنت فلسفهٔ عرفانی دنیس آریوپاگوسی پرورش یافته بود، به نظریه ی که صرفاً خدا را در عرض موجودی دیگر، هرچند با ماهیتی برتر قرار می‌داد، اعتراض می‌کرد، اما فارابی به ارسطو نزدیک ماند. او معتقد نبود که خدا «ناگهان» تصمیم گرفته بود جهان را خلق کند. لازمهٔ این امر درگیرساختن خدای سرمدی و تغییرناپذیر در فرایند تغییر و تحولی ناپسند بود.

فرابی مانند یونانیان، زنجیرهٔ وجود را که الی الابد در ده صدور متوالی یا «عقول»[1] از واحد سریان می‌یابد، تصور می‌کرد که هریک از آنها یکی از افلاک بطلمیوسی را به‌وجود می‌آورد: آسمانهای برین، سپهر ستارگان ثابت، کرات زحل، مشتری، مریخ، خورشید، عطارد و قمر. همین که به جهان مادون قمر خود ما می‌رسیم، از نوعی سلسله مراتب وجود آگاه می‌کردیم که در جهت مخالف تحول می‌یابد که با ماده بی‌جان آغاز می‌گردد، از عوالم نباتی و حیوانی سیر می‌نماید تا در نوع انسان به کمال می‌رسد که روح و عقل او از عقل الهی بهره می‌برد، اما جسم و بدن او به عالم خاکی تعلق دارد. از طریق فرآیند تهذیب نفس، که افلاطون و افلوطین به توصیف آن پرداخته‌اند، انسانها می‌توانند قید و بندهای دنیوی خود را به‌دور افکنند و به پیشگاه خداوند، یعنی به موطن طبیعی خود بازگردند.

در اینجا تفاوتهای آشکاری با شیوهٔ نگرش قرآن به عالم واقعیت وجود دارد، اما فارابی فلسفه راشیوهٔ والاتر فهم و شناخت حقایقی می‌دانست که انبیا به طریق شاعرانه و استعاری بیان کرده بودند تا مردم را به پیام خود جذب نمایند. فلسفه

1. intellects

برای همه جاذبه نداشت. در اواسط قرن دهم، عنصری باطنی به درون اسلام راه یافت. فلسفه یک چنین معرفت سری و باطنی بود. تصوف و تشیع نیز اسلام را به شیوه‌ای متفاوت از علما یا روحانیونی تفسیر می‌کردند که تنها به شرع مقدس و قرآن وفادار بودند. به علاوه، آنان آرا و تعالیم خود را پنهان نگاه می‌داشتند، نه بدان سبب که می‌خواستند تودهٔ مردم را از تعالیم خود محروم سازند، بلکه به این جهت که فیلسوفان، متصوفه و اهل تشیع همه می‌دانستند که روایتهای جسورانه و خلاق آنان از اسلام می‌توانست به سهولت مورد سوءتفاهم قرار گیرند. تفسیر ظاهری یا ساده‌نگارانهٔ آرا و اندیشه‌های فلسفی، داستانهای تصوف یا امام‌شناسی شیعه می‌توانست موجب سردرگمی مردمی شود که توانایی، تربیت یا استعداد رهیافتی رمزی‌تر، عقل‌گرایانه‌تر یا خلاقانه‌تری را نسبت به حقیقت مطلق نداشتند. در این فرق سری و معتقد به معرفت باطنی[1] متدینان[2] به دقت برای دریافت این تصورات دشوار، از طریق ریاضتهای روحی و قلبی آمادگی می‌یافتند. ما پیشتر دیدیم که مسیحیان یونانی در تمیز گذاشتن بین «دوگما» و «کروگما» عقیدهٔ مشابهی را بسط داده بودند. غرب سنت باطنی را گسترش نداد، بلکه به تفسیر بشارت‌آمیز دین وفادار ماند که تصور می‌رفت برای همه کس معنای واحدی دارد. مسیحیان غربی به جای اینکه به افراد مشهور به انحراف و ارتداد اجازه دهند که به راه خود روند، صرفاً به تعقیب و آزار آنان پرداختند و کوشیدند که نام و نشان ناهمرگان را از صفحهٔ روزگار محو کنند.

آموزهٔ فارابی در باب صدور عموماً مورد قبول فیلسوفان قرار گرفت. عرفا نیز، چنان‌که خواهیم دید، مفهوم صدور را بیش از نظریهٔ خلق از عدم همدلانه‌تر یافتند. متصوفهٔ مسلمان و عرفای قبالای یهودی نه تنها فلسفه و عقل را مخالف دین نمی‌دانستند، بلکه اغلب برآن بودند که نگرشهای فیلسوفان می‌توانست الهام‌بخش رویکرد خلاقانه‌تر آنان به دین باشد. این نکته به‌خصوص در مورد شیعه بارز بود. هرچند آنان به صورت گروه اقلیت در اسلام باقی ماندند، اما قرن دهم قرن شیعیان

1. esoteric 2. initiates

شناخته شده است، زیرا هواداران شیعه توانستند به تثبیت موقعیت خود در مناصب سیاسی مهم در سراسر امپراطوری بپردازند. مهم‌ترین این دستاوردهای شیعیان تأسیس خلافت در تونس در ۹۰۹ در مقابل امپراطوری سنی در بغداد بود. این دستاورد فرقهٔ اسماعیلیه بود که برای فرق نهادن میان آنها و شیعیان «دوازده امامی» که پیروان بیشتری داشتند و زعامت و مرجعیت دوازده امام را به رسمیت می‌شناختند، به «فاطمیان» یا «هفت امامی» معروف شدند. اسماعیلیان پس از وفات جعفربن صادق(ع)، امام ششم در سال ۷۶۵ از دوازده امامی‌ها جدا شدند جعفر پسرش اسماعیل را به جانشینی خود برگزیده بود، اما هنگامی که اسماعیل در جوانی وفات نمود، دوازده امامی‌ها زعامت برادر او موسی را پذیرفتند. لیکن اسماعیلیان به اسماعیل وفادار ماندند و براین باور بودند که شجرهٔ امامت با او به پایان رسیده بود. خلافت آنها در افریقای شمالی، فوق‌العاده نیرومند گردید. در سال ۹۷۳ آنان پایتخت خود را به قاهره، پایتخت کنونی مصر، منتقل ساختند و در آنجا مسجد بزرگ‌الازهر را بنا نمودند.

لیکن تکریم و بزرگداشت امامان ناشی از علقهٔ سیاسی محض نبود. همان‌طور که دیده‌ایم، شیعیان به این باور رسیده بودند که امامان آنان به شیوه‌ای مرموز تجسم حضور خدا بر زمین بودند. آنان نوعی دینداری باطنی را به وجود آورده بودند که بر پایهٔ تفسیر رمزی قرآن استوار بود. باور براین بود که محمد(ص) معرفت باطنی به کنه امور را به عموزاده و داماد خود علی‌ابن ابی‌طالب(ع) منتقل ساخته بود و به علاوه این علم به دودمان امامان منصوب به ارث رسیده بود که اخلاف مستقیم او بودند. هریک از امامان مظهر و تجسم «نورمحمدی» بودند که محمد(ص) را قادر ساخته بود به‌طورکامل خود را تسلیم خداوند نماید. نه پیامبر و نه ائمه هیچ‌کدام الوهی نبودند، اما آنان چنان به خدا نزدیک بودند که می‌توان گفت او بیش از آنچه در میرندگان معمولی‌تر سکنی دارد، به شیوه‌ای کامل‌تر در درون آنها زنده است. نسطوریان به دیدگاه مشابهی دربارهٔ عیسی عقیده داشتند. شیعیان همچون نسطوریان امامان خود را «معبد» یا «گنجینهٔ» الهی می‌دانستند که سرشار از معرفت

آموزندهٔ الهی بودند. این علم صرفاً معرفت باطنی نبود، بلکه ابزار دگرگونی و تبدل درونی بود. تحت هدایت داعی (رهبر معنوی) خود، مرید از طریق بصیرت و روشن‌بینیِ رؤیاگونه بر سستی و عدم حساسیت غلبه می‌یافت. این چنان او را متحول می‌ساخت که قادر بود تفسیر باطنی قرآن را درک کند. این تجربهٔ اساسی گونه‌ای عمل بیدار ساختن بود، همان‌طور که در شعر زیر از ناصرخسرو فیلسوف قرن دهم اسمعیلی می‌یابیم. او دراین شعر به توصیف بصیرت امام می‌پردازد که حیات او را تغییر داد:

دریا بشنیدی که برون آید از آتش
روبه بشنیدی که شود همچو غضنفر
خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ
کز دست طبایع نشود نیز مغیّر
یاقوت منم اینک و خورشید من آن کس
کز نوروی این عالم تاری شود انور
از رشک همی نام نگویمش در این شعر
گویم که «خلیلست که ش افلاطون چاکر
استاد طبیعت و مؤید زخداوند
بل کر حکم و عمم مثالست و مصور»
ای صورت علم و تن فضل ودل حکمت
ای فایدهٔ مردمی و مفخر مفخر
در پیش تو استاده برایِن جامهٔ پشمین
این کالبد لاغر با گونهٔ اصفر
حقا که بجز دست تو بر لب تنها دم
چون بر حجرالاسود و بر خاک پیمبر[1]

۱. به نقل از

Azim Nanji, "Ismailism" in S.H. Nasr. *Islamic Spirituality, Foundation,* which is also edited (London, 1978), pp. 195-196.

[دیوان ناصرخسرو، ۱۳۵۲، به تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۱۳، ۲۱۴].

از کودکان دیگر جدا نموده و به تربیتش پرداخته بود. پدر کشف نمود که بلز یازده ساله به‌طور پنهانی راه حل بیست و سه قضیهٔ نخست اقلیدس را برای خود یافته بود. او در شانزده سالگی رساله‌ای دربارهٔ هندسه منتشر کرده بود که دانشمندانی مانند رنه دکارت باور نمی‌کردند که نوجوانی چنین رساله‌ای را نوشته باشد. بعداً ماشین حساب، فشارسنج و دستگاه چاپ هیدرولیک را اختراع نمود. خانوادهٔ پاسکال خانواده‌ای فوق‌العاده متدین نبود، اما در ۱۶۴۶ آنان به آیین یانسن[۱] گرویدند. خواهر بلز، ژاکلین به دیر یانسن پورت ـ رویال در شمال غربی پاریس وارد شد و یکی از پرشورترین حامیان فرقهٔ کاتولیک گردید. در شب ۲۳ نوامبر ۱۶۵۴ خود پاسکال تجربه‌ای دینی داشت که «از حدود ده و نیم شب تا حدود نیم ساعت بعد از نیمه شب» ادامه یافت و به او نشان داد که ایمان او بیش از حد اندک و عالمانه بوده است. پس از مرگش، «یادبود» او دربارهٔ این مکاشفه که به جلیقه‌اش دوخته شده بود پیدا شد:

آتش

«خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب» نه خدای فیلسوفان و دانشمندان
یقین، یقین، صمیمیت، شادی، آرامش.
خدای عیسی مسیح.
خدای عیسی مسیح.
خدای من و خدای تو.
«خدای تو خدای من خواهد بود.»
جهان و هرچیز دیگری، مگر خدا را فراموش کن.
او تنها به شیوه هایی که در اناجیل تعلیم داده شده است، یافت می‌شود.[۲]

این تجربهٔ اساساً عرفانی دارای این معنا بود که خدای پاسکال از خدای دانشمندان

---

۱ آیین یانسن یا یانسنیسم یا ژنیسم (Jansenism)، نهضت دینی بزرگی در دین مسیحی بود که از کتاب اوگوستینوس، تألیف کورنلیس یانسن که پس از مرگ وی منتشر شد، سرچشمه گرفت. این نهضت منحصراً جنبهٔ کاتولیک رومی داشت، بدون اینکه انعکاسی در جهان پروتستان داشته باشد. هدف اصلی آن بازگشت مردمان به تقدس شخصی بود و به همین جهت بیشتر آثار یانسنیستها جنبهٔ صوفیانه داشته است (نقل به اختصار از دایرةالمعارف فارسی).

2. Text taken from Blaise Pascal, *Pensées.* trans. & ed. A.J.Krailsheimer (London, 1966), p. 309.

و فیلسوفان دیگری که ما در این فصل به بررسی آرای آنها خواهیم پرداخت، متفاوت بود. این خدا، خدای فیلسوفان نبود، بلکه خدای وحی بود و نیروی ژرف وتوان کاه تحول درونی پاسکال او را به آنجا کشاند که یانسنیت‌ها علیه ژزوئیت‌ها دشمنان اصلی آنها متحد شود.

در حالی‌که ایگناتیوس جهان را آکنده از آثار و نشانه‌های خداوند دیده بود و ژزوئیت‌ها را ترغیب کرده بود که حس حضور مطلق و قدرت مطلق الهی را در خود پرورش دهند، پاسکال و یانسنیست‌ها جهان را سرد و تهی و فاقد حس حضور الوهیت می‌یافتند. به رغم مکاشفه‌اش، خدای پاسکال «خدایی پنهان» باقی می‌ماند که نمی‌توان به وسیلهٔ برهان عقلی به کنه وجود او پی برد. تأملات[1]، یادداشتهای پاسکال دربارهٔ موضوعات دینی، که پس از مرگش در ۱۶۶۹ منتشر شد، ریشه در نوعی بدبینی[2] عمیق نسبت به موقعیت بشری دارد. «شرارت» بشری یکی از موضوعات اصلی کتاب است؛ حتی مسیح «که تا پایان جهان در رنج و عذاب خواهد بود»[3] نمی‌تواند آن را کاهش دهد. احساس بی‌کسی و غیبت وحشتناک خدا وجه ممیزهٔ بخش اعظم معنویت اروپای جدید است. محبوبیت مستمر تأملات نشان می‌دهد که معنویت تاریک اندیشانه‌تر پاسکال و خدای پنهان او برای جنبه‌ای حیاتی در آگاهی دینی غربیان بسیار جاذبه داشت.

بنابراین، دستاوردهای علمی پاسکال به او اعتماد کافی به موفقیت بشری نمی‌بخشید. هنگامی که او به عظمت و بی‌کرانگی عالم می‌اندیشید، مو بر اندام او راست می‌شد:

> وقتی که من به وضعیت عجزآمیز و فلاکت‌بار انسان نگاه می‌کنم، وقتی که به کل عالم در سکوت و گنگی بی‌معنایش و به انسان وا نهاده به حال خود، بی‌بهره از نور و روشنایی نظر می‌افکنم، گویی که او در این گوشهٔ عالم رها شده بدون اینکه بداند چه کسی او را به اینجا آورد، باید چه کار کند؟ هنگامی که می‌میرد چه بر سر او خواهد آمد. از اینکه او قادر به دانستن هیچ چیزی نیست، سخت به وحشت می‌افتم، مانند انسانی که در خواب به جزیره‌ای دور افتاده و ترسناک منتقل می‌شود و کاملاً گمگشته بدون وسیله‌ای برای

1. Pensées
2. pessimism
3. *Pensées*, 919

قرار از خواب بیدار می‌شود. ازین‌رو در شگفتم که چنین وضعیت مصیبت باری مردم را به یاس و ناامیدی نمی‌کشاند.[1]

این تذکار آموزنده‌ای است که ما نباید دربارهٔ خوش بینی[2] سرخوشانهٔ عصر علمی حکم کلی صادر کنیم. پاسکال می‌توانست بیم ووحشت جهانی را که خالی از معنا یا مفهومی غایی به‌نظر می‌رسید در نظر مجسم کند. بیم و وحشت از بیدار شدن در جهانی بیگانه، که همواره ذهن انسان را مسخر کرده بود، به ندرت با این درجه از فصاحت بیان شده است. پاسکال به شدت با خود صادق بود؛ برخلاف اکثر معاصرانش، او معتقد بود که هیچ راهی برای اثبات وجود خدا موجود نیست. وقتی که او در عالم خیال خود را در حال مجادله با کسی می‌دید که ذاتاً اهل ایمان نبود، پاسکال نمی‌توانست هیچ برهانی برای متقاعد ساختن او بیابد. این تحول تازه‌ای در تاریخ یکتاپرستی بود. تاکنون هیچ کسی به‌طور جدی در وجود خدا تردید نکرده بود. پاسکال نخستین فردی بود که پذیرفت در این دنیای شجاع نو، اعتقاد به خدا تنها می‌توانست مسأله‌ای مربوط به انتخاب شخصی باشد. او اولین متفکر جدید بود که به این مسأله اذعان نمود.

رویکرد پاسکال به مسألهٔ خدا پیامدهای انقلابی دارد، اما هرگز به‌طور رسمی از سوی هیچ کلیسایی پذیرفته نشده است. به‌طور کلی، مدافعه‌گران مسیحی رویکرد عقل‌گرایانهٔ لئونارد لسیوس را ترجیح داده‌اند که در پایان فصل گذشته دربارهٔ آن بحث نمودیم. لیکن چنین خدایی تنها می‌توانست به خدای فیلسوفان بیانجامد نه به خدای مکاشفهٔ مسیحی که پاسکال آن را تجربه کرده بود. او تأکید نمود که ایمان پذیرش عقلی مبتنی بر عرف عام نیست، بلکه آن را نوعی شرط‌بندی می‌دانست. اثبات وجود خدا ناممکن بود، اما به همان سان برای عقل رد و ابطال وجود او امکان‌ناپذیر بود: «ما قادر نیستیم که بدانیم (خدا) چیست یا اینکه آیا او وجود دارد یا ندارد... عقل نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. هاویه‌ای عظیم ما را از هم جدا می‌سازد. در یک سوی این فاصلهٔ بی‌کران سکه‌ای بالا انداخته می‌شود که روی

1. Ibid., 198. 2. optimism

تصویر شیر خواهد افتاد یا خط. شما چگونه شرط بندی می‌کنید؟[۱] اما این بازی کاملاً غیرعقلانی نیست. اگر شرط ببندیم که خدا وجود دارد چیزی را از دست نداده‌ایم. پاسکال در ادامه می‌گوید که با مرجح دانستن اعتقاد به وجود خدا، باخت ما محدود، اما بردمان نامحدود و بی نهایت خواهد بود. در حالی‌که فرد مسیحی در ایمان خود به‌سوی کمال سیر می‌کند، او از نوعی اشراق و روشن‌بینی مستمر آگاه می‌گردد، گونه‌ای آگاهی از وجود خدا که نشانهٔ درخور اطمینان رستگاری است. اعتماد به اقتدار و حجیت[۲] بیرونی بی فایده است و هر مسیحی باید برای خود تصمیم بگیرد.

بدبینی پاسکال با درکی فزاینده در تأملات جبران می‌شود که همین که شرط بندی انجام گرفت، خدای پنهان خود را بر هر کسی که طالب او است آشکار می‌سازد. پاسکال از زبان خدا می‌گوید: «اگر شما قبلاً مرا نیافته باشید، نمی‌توانید به جستجوی من برآیید.»[۳] در واقع انسان نمی‌تواند از راه استدلال و یا منطق یا با پذیرش تعالیم دینی نهادینه شده، راه خود را به سوی خدای دور دست هموار سازد، اما با تصمیم شخصی و تسلیم شدن در مقابل خداوند، مؤمنان احساس می‌کنند که تغییر یافته‌اند و «مؤمن، شریف، فروتن، شاکر، آکنده از اعمال نیک و دوستی واقعی»[۴] می‌گردند. به نحوی فرد مسیحی با پرورش ایمان در خود و ایجاد حس حضور خداوند در مواجهه با بی‌معنایی و یأس و نومیدی، پی می‌برد که زندگی معنا و مفهوم یافته است. خدا واقعیتی زنده است، زیرا در حیات ما تأثیر می‌گذارد. ایمان یقین عقلی نیست، بلکه جهشی در دل تاریکی است و تجربه‌ای است که شهود اخلاقی به بار می‌آورد.

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) اعتماد بس بیشتری به توانایی ذهن انسان برای پی بردن به چیستی خداوند داشت. درواقع، او تأکید می‌کرد که عقل به تنهایی می‌تواند یقینی را که در جستجویش هستیم در اختیار ما قرار دهد. طبعاً او شرط‌بندی

1. Ibid., 418. 2. authority 3. Ibid., 919.
4. Ibid., 418.

پاسکال را نمی‌پذیرفت، زیرا بر پایهٔ تجربه‌ای کاملاً ذهنی قرار داشت، اگرچه برهان خود او دربارهٔ وجود خداوند بر نوع دیگری از ذهن‌انگاری[1] استوار بود. او علاقه‌مند بود شکاکیت ادیب و مقاله‌نویس فرانسوی میشل مونتنی (۱۵۹۲-۱۵۳۳) را ابطال نماید که انکار کرده بود چیزی یقینی یا حتی محتمل وجود داشته باشد. دکارت که ریاضی دان و کاتولیکی مؤمن بود، احساس نمود وظیفه دارد برای مبارزه با چنین شکاکیتی باید به طرح نوعی عقل‌گرایی تجربی تازه بپردازد. مانند لسیوس، دکارت می‌اندیشید که عقل به تنهایی می‌تواند در پذیرش حقایق دین و اخلاق به ترغیب انسان بپردازد که او آنها را اساس تمدن می‌دانست. ایمان چیزی به ما نمی‌آموزد که نتوان آن را به شیوهٔ عقلانی ثابت نمود: خود پل مقدس تقریباً همین نکته را در فصل اول نامه‌اش به رومیان بیان کرده بود: «چون آنچه که از خدا می‌توان شناخت در ایشان ظاهر است، زیرا خدا آن را برایشان ظاهر کرده است.»[2] دکارت در ادامه استدلال نمود که در قیاس با هر موجود دیگری در عالم، خداوند را می‌توان با سهولت و یقین بیشتری بازشناخت. این به نوبهٔ خود مانند برهان شرط‌بندی پاسکال انقلابی بود، خصوصاً از آن رو که برهان دکارت شهادت جهان خارج را که پل به سود درون‌نگری غیرارادی ذهن در ذات خود پیشنهاد نموده بود، رد می‌کرد.

با استفاده از روش تجربی ریاضیات عمومی خود که منطقاً به سوی بسائط یا اصول نخستین حرکت کرده بود، دکارت کوشید برهانی به همان اندازه تحلیلی دربارهٔ وجود خدا اقامه نماید، اما برخلاف ارسطو، پل مقدس و همهٔ فیلسوفان توحیدگرای پیشین، او دریافت که کیهان به هیچ‌وجه به خدایی اشاره نمی‌کند. هیچ نوع طرح و تدبیری در طبیعت به چشم نمی‌خورد. درواقع عالم پر از آشفتگی و هرج و مرج بود و هیچ نوع نشانه‌ای از طرح و قصد هوشمندانه‌ای را به نمایش نمی‌گذاشت. بنابراین، استنتاج هر نوع یقینی دربارهٔ اصول نخستین از طریق طبیعت برای ما ناممکن بود. دکارت علاقه‌ای به امور ممکن یا محتمل نداشت. او

1. subjectivity 2. *Romans* I. 19-20.

می‌خواست آن نوع یقینی را اثبات کند که ریاضیات می‌توانست آن را فراهم سازد. ین یقین همچنین می‌توانست درگزاره‌های ساده و بدیهی نظیر این گزاره یافت شود: «چیزی که انجام شده است، نمی‌تواند انجام نشده باشد» که یقیناً صادق است. ازین‌رو، در حالی‌که او در کنار بخاری نشسته بود و به تأمل می‌پرداخت، به اصل معروف می‌اندیشم، پس هستم[1] دست یافت. مانند اوگوستین، حدود دوازده قرن قبل از او، دکارت شواهد وجود خدا را در آگاهی بشری یافت: حتی شک وجود شک کننده را ثابت می‌کرد. ما نمی‌توانیم از وجود چیزی در عالم خارج مطمئن باشیم، اما می‌توانیم نسبت به تجربهٔ درونی خود «یقین» داشته باشیم. برهان دکارت چیزی شبیه تقریری تازه از برهان وجودی[2] آنسلم از آب در می‌آید. وقتی که ما شک می‌کنیم، محدودیت و ماهیت متناهی نفس آشکار می‌شود. با وجود این، اگر ما از قبل تصوری از «کمال»[3] نداشته باشیم نمی‌توانیم به مفهوم «نقص»[4] دست یابیم. دکارت مانند آنسلم نتیجه گرفت که کمالی که وجود نداشته باشد تناقض در لفظ خواهد بود. بنابراین، تجربهٔ شک ما به ما می‌گوید که وجودی متعال و کامل ــ یعنی خدا ــ باید وجود داشته باشد.

دکارت سپس حقایقی را دربارهٔ چیستی خداوند از این «برهان» در باب وجود او استنتاج نمود، درست به همان سان که او براهین ریاضی خود را استنتاج کرده بود همان‌طور که اودر گفتار در روش خود گفت، «حد قل مسلم است که خداوند که همین وجود کامل است، احتمالاً مانند هربرهان هندسی هست یا وجود دارد.»(۵) درست همان‌طور که مجموع زوایای مثلث اقلیدسی باید دو قائمه باشد، وجود کامل دکارت نیز می‌بایست دارای اوصاف یا صفات خاصی باشد. تجربهٔ ما به ما می‌گوید که جهان واقعیتی عینی دارد و خدایی کامل که باید راستگو باشد، نمی‌تواند ما را فریب دهد. بنابراین، به جای استناد به جهان برای اثبات وجود خدا، دکارت از مفهوم خدا برای ایمان بخشیدن به خود نسبت به واقعیت جهان استفاده

---

1. Cogito ergo sum
2. Ontological Proof
3. perfection
4. imperfection
5. René Descartes, *A Discourse on Method*, trans., J. Veitch (London, 1912), 2. 6.19.

کرده بود. دکارت به شیوهٔ خاص خود، مانند پسکال، با جهان احساس بیگانگی می‌کرد. به جای نگریستن به واقعیت جهان، ذهن او به درون خود نگاه می‌کرد. با اینکه مفهوم خدا به انسان دربارهٔ وجود خود او یقین می‌بخشد و بنابراین در معرفت‌شناسی دکارت نقشی اساسی دارد، روش دکارتی نشانگر نوعی انزواطلبی و تصویری از خود بنیادی است که در تصور غربیان از انسان در زمانهٔ خود ما نقشی محوری خواهد یافت. بیگانگی از جهان و اعتماد به نفس خودخواهانه بسیاری از انسانها را به انکارکل مفهوم خدا خواهد کشاند که این امر افراد انسان را به حالتی از وابستگی محض تنزل می‌دهد.

از همان آغاز، دین به انسانها کمک کرده بود که با جهان پیوندی واقعی و در آن ریشه داشته باشند. پرستش مکانهای مقدس بر هر نوع تأملی دربارهٔ جهان تقدم داشت و به مردان و زنان یاری رسانده بود تا در جهانی وحشتناک برای خود محوری بیابند. الوهیت بخشیدن[1] به قوای طبیعت حیرت و هیبتی را به نمایش می‌گذاشت که همواره بخشی از پاسخ و واکنش انسان به راز جهان بود. حتی اوگوستین به رغم معنویت دردمندانه‌اش جهان را محل زیبای شگفت‌انگیزی یافته بود. دکارت که فلسفه‌اش بر سنت اوگوستینی درون‌نگری مبتنی بود، هیچ علاقه‌ای به مفهوم حیرت نداشت. باید به هر قیمت از احساس حیرت و راز اجتناب می‌شد، زیرا نمایشگر حالت ابتدایی ذهن بود که انسان متمدن آن را پشت سر گذاشته بود در مقدمهٔ رساله‌اش موسوم به کائنات جو[2] او توضیح داده که برای ما طبیعی است «حس تحسین و شگفتی بیشتری برای امور مافوق ما داشته باشیم تا برای چیزهایی که در سطح ما یا مادون ما است.»[3] بنابراین، شاعران و نقاشان آسمان را به عنوان عرش و کرسی خداوند تصویر کرده بودند و تصور نموده بودند که خدا قطرات باران را بر ابرها می‌پاشد یا با دست خود صاعقه را به سوی صخره‌ها پرتاب می‌کند:

---

1. deification   2. Les météores

3. Rene' Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology*, trans. Paul J.Olscamp (Indianapolis, 1965), p. 263.

> این مرا امیدوار می‌سازد که اگر من در اینجا به توضیح ویژگی ابرها بپردازم، به‌گونه‌ای که ما دیگر دلیلی نداشته باشیم نسبت به هر چیزی که از آنها می‌بینیم یا هر چیزی که از آنها نازل می‌شود، شگفت زده شویم، به سهولت به این باور خواهیم رسید که به همان سان یافتن علل هر چیزی که ورای کرهٔ خاک بیش از همه تحسین و شگفتی ما را برمی‌انگیزد، امکان‌پذیر است.

دکارت، ابرها، بادها، شبنم و صاعقه را به عنوان رویدادهای طبیعی صرف تبیین می‌کند تا همان‌طور که او توضیح داد «هر نوع اسباب شگفتی»[1] را از میان بردارد. لیکن خدای دکارت خدای فیلسوفان بود که هیچ اعتنایی به رویدادهای زمینی نداشت. او نه در معجزاتی که درکتاب مقدس توصیف گردیده بود، بلکه در قوانینی ازلی انکشاف می‌یافت که او مقرر نموده بود: کائنات جو همچنین توضیح می‌داد که مانایی که رزق و روزی اسرائیلیان کهن را فراهم می‌ساخت نوعی شبنم بود. بدین ترتیب نوع بیهوده‌ای از مدافعهٔ دینی[2] تولد یافته بود که می‌کوشید با یافتن تبیینی عقلی برای معجزات و اسطوره‌های گوناگون صدق و حقانیت کتاب مقدس را «ثابت کند». برای مثال، غذا دادن عیسی به پانصد نفر، به عنوان شرمسار کردن پیروان خود در میان جمعیت برای تقسیم غذاهایی که آنان مخفیانه با خود آورده بودند و میان خود قسمت می‌کردند، تفسیر شده است. این نوع استدلال، با اینکه از روی حسن نیت انجام گرفته است، سمبولیسمی را نادیده می‌گیرد که جوهرهٔ روایت کتاب مقدس را تشکیل می‌دهد.

دکارت همیشه مواظب بود که در مقابل احکام کلیسای کاتولیک رومی تسلیم باشد و خود را مسیحی ارتدوکس می‌دانست. او تناقضی میان عقل و ایمان نمی‌دید، در رسالهٔ گفتار در روش استدلال نمود که نظامی وجود دارد که انسان را قادر می‌سازد به همهٔ حقایق دست یابد. هیچ چیزی فراتر از درک آن قرار نداشت. آنچه که واقعاً ضروری بود ـ در هر دانش ـ کاربرد این روش بود و سپس گرد آوردن مجموعهٔ درخور اعتمادی از معرفت است که هر نوع ابهام و جهالتی را از میان خواهد برد. راز و رمز اسباب سردرگمی شده بود و خدا که عقل گرایان پیشین

1. Ibid., p. 361. 2. apologetics

مراقب بودند او را جدا و مستقل از همهٔ پدیده‌های دیگر فرض نمایند، اکنون در درون نظام اندیشهٔ بشری گنجانده شده بود. عرفان واقعاً امکان نیافته بود قبل از تلاطمهای جزم اندیشانهٔ جنبش اصلاح دینی در اروپا ریشه بدواند. ازاین رو، نوع معنویتی که براساس کشف و شهود و اساطیر رشد می‌کند و همان‌طور که نامش نشان می‌دهد عمیقاً با آنها پیوند دارد، برای بسیاری از مسیحیان در غرب بیگانه و ناآشنا بود. حتی در دین و آیین دکارت، عرفا اغلب نادر و مورد سوءظن بودند. خدای عارفان، که وجود او به تجربهٔ دینی وابسته بود، کاملاً برای انسانی مانند دکارت به‌طور کامل بیگانه بود که برای او تأمل و اندیشه به معنای فعالیتی صرفاً دماغی بود.

فیزیکدان انگلیسی اسحاق نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷) که او نیز خدا را به نظام مکانیکی خود تحویل نمود، به همان سان مایل بود مسیحیت را از هر نوع راز و رمزی مبرا سازد. نقطهٔ آغاز حرکت او علم مکانیک بود نه ریاضیات، زیرا دانشمند قبل از اینکه بتواند بر هندسه تسلط یابد، باید یاد می‌گرفت دایره‌ای را به دقت ترسیم نماید. برخلاف دکارت که وجود نفس، خدا و جهان طبیعی را در آن نظام ثابت کرده بود، در فیزیک نیوتون، طبیعت کاملاً انفعال‌پذیر بود: خدا تنها اصل و سرچشمهٔ فعالیت بود. ازین‌رو، همان‌طور که در فلسفهٔ ارسطو می‌یابیم، خدا صرفاً استمرار نظام طبیعی و فیزیک بود. نیوتون در اثر بزرگش، اصول فلسفهٔ طبیعی[1] (۱۶۸۷)، می‌خواست به توصیف روابط میان اجرام آسمانی و زمینی گوناگون به شیوهٔ ریاضی بپردازد به‌گونه‌ای که بتواند نظامی منسجم وجامع بیافریند. مفهوم نیروی جاذبه که نیوتون آن را کشف نمود، اجزای تشکیل دهندهٔ نظام او را به یکدیگر پیوند می‌داد. مفهوم جاذبه برخی دانشمندان را برآشفت و نیوتون را به بازگشت به مفهوم ارسطویی نیروهای جاذبهٔ ماده متهم ساختند. چنین دیدگاهی با مفهوم پروتستانی حاکمیت مطلق خداوند ناسازگار بود. نیوتون این اتهام را رد می‌کرد: خدای مطلق‌العنان در نظام کلی او نقشی محوری داشت، زیرا بدون چنین

1. *The Principles of Natural Philosophy*

خدایی مکانیک وجود نخواهد داشت.

برخلاف پاسکال و دکارت، هنگامی که او به تأمل در باب عالم پرداخت، معتقد بود دلایل وجود خدا را در اختیار دارد. چرا جاذبهٔ درونی اجرام آسمانی آنها را در یک جرم کروی واحد جذب نکرده است؟ زیرا آنها به دقت در سرتاسر فضای نامتناهی با فاصلهٔ کافی در آنها پراکنده شده بودند تا مانع این امر شود. همان‌طور که او به دوستش ریچارد بنتلی[1]، مسئول کلیسای پل مقدس، توضیح داد، این بدون نوعی ناظر الهی هوشمند ناممکن بود: «من فکر نمی‌کنم بتوان آن را با صرف علل طبیعی تبیین نمود، بلکه به ناچار باید آن را به رأی و تدبیر عاملی اراده‌مند نسبت داد».[۲] یک ماه بعد او دوباره به بنتلی نوشت: «نیروی جاذبه ممکن است سیارات را به جنبش درآورد، اما بدون قدرت الهی هرگز نمی‌توانست آنها را در این حرکت دورانی به دور خورشید قرار دهد و بنابراین، به این دلیل و دلایل دیگر من ناگزیرم که چارچوب این نظام را به عاملی هوشمند نسبت دهم».[۳] برای مثال، اگر زمین به جای یک هزار مایل در ساعت فقط در یک صد مایل در ساعت به‌دور محور خود می‌چرخید، شب ده برابر بلندتر می‌شد و جهان بیش از حد سرد می‌بود که امکان بقای حیات در آن وجود داشته باشد؛ حرارت طی روز طولانی، همهٔ گیاهان و رستنیها را پژمرده می‌ساخت. وجودی که همهٔ این موجودات را تا این درجه کامل آفریده است باید آفریننده‌ای فوق‌العاده هوشمند باشد.

علاوه بر هوشمند بودن، این عامل[4] باید به اندازهٔ کافی قدرتمند باشد تا بتواند این اجرام عظیم را کنترل کند. نیوتون نتیجه گرفت که نیروی آغازینی که این نظام لایتناهی و پیچیده را به جنبش درآورده بود، قدرتی فائقه بود و تنها او وجود عالم را تبیین می‌کرد و خدا را خدا می‌ساخت. ادوارد پوکاک[5]، نخستین استاد زبان عربی

---

1. Richard Bentley

۲. به نقل از:
A. R. Hall and L. Tilling, ed. *The Correspondence of Isaac Newton*. 3vols. (Cambridge, 1959-1977), December 10, 1692, III pp. 234-35.

3. January 17, 1693, in Ibid., 240.

4. Agent

5. Edward Pococke

در دانشگاه آکسفورد به نیوتون گفته بود که واژهٔ لاتینی «دئوس»[1] مأخوذ از واژهٔ عربی «ذو» (به معنای صاحب و مالک) است. بنابراین، قدرت فائقه از اوصاف ذاتی خداوند بود و نه کمالی که برای دکارت نقطهٔ آغاز بحث دربارهٔ خداوند به‌شمار می‌رفت. در فصل «یادداشتهای عمومی» در پایان اصول فلسفهٔ طبیعی، نیوتون همهٔ اوصاف سنتی خداوند را از هوشمندی[2] و قدرت او استنتاج می‌کند:

> این نظام فوق‌العاده زیبای خورشید، سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار تنها می‌تواند از حکمت و سلطهٔ موجودی هوشمند و قدرتمند ناشی شده باشد... او ازلی و نامتناهی و قدیر وعلیم است، یعنی سیطرهٔ قدرت او از ازل تا ابد گسترش می‌یابد؛ حضور او از کران تا بی‌کران استمرار دارد؛ او بر همهٔ موجودات حاکم است و به همهٔ چیزهایی که هستند یا می‌توانند انجام داده شوند علم دارد... ما تنها می‌توانیم او را از طریق تدابیر عالی و حکیمانه‌اش در خلق اشیا و علل غایی بشناسیم؛ ما او را به سبب کمالش تحسین می‌کنیم، اما او را به دلیل قدرت فائقه‌اش تمجید و ستایش می‌کنیم، زیرا ما به عنوان بندگانش او را تحسین می‌کنیم و خدا بدون سیطرهٔ کامل، مشیت و علل غایی چیزی نیست، مگر تقدیر و طبیعت. ضرورت کور مابعدالطبیعی که قطعاً همیشه و در هرجا یکسان است، نمی‌تواند این همه اشیا و موجودات متنوع را پدید آورد. همهٔ این تنوع و کثرت اشیای طبیعی که ما آنها را با زمانها و مکانهای مختلف متناسب می‌یابیم نمی‌تواند از چیزی، مگر تدبیر واراده وجودی واقعاً موجود نشأت گرفته باشد.(۳)

نیوتون از کتاب مقدس نام نمی‌برد: ما خداوند را تنها از طریق تأمل دربارهٔ جهان می‌شناسیم. تاکنون آموزهٔ آفرینش حقیقتی روحانی را بیان کرده بود: این آموزه بعداً وارد یهودیت و مسیحیت شده بود و همیشه تا حدی مشکل آفرین بود، اما علم جدید مسألهٔ آفرینش را در محور توجه قرار داده بود و تفسیری ظاهری و مکانیکی از این آموزه که در نحوهٔ نگرش ما نسبت به خدا نقشی مهم دارد، به عمل آورده بود. هنگامی که امروزه مردم وجود خدا را انکار می‌کنند آنان غالباً خدای نیوتون را رد می‌کنند، یعنی اصل و مبدأ و نگهدارندهٔ عالم را که دانشمندان دیگر نمی‌توانند آن را بپذیرند.

---

1. deus (God) 2. intelligence
3. Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* trans. Andrew Motte, ed. Florian Cajavi (Berkeley, 1934), pp. 346-349.

خود نیوتون ناگزیر بود جهت یافتن جایی برای خدا در نظام خود که بنابر طبیعتش باید جامع و فراگیر باشد، به راه‌حلهایی عجیب پناه برد. اگر مکان تغییرناپذیر و نامتناهی می‌بود ـ دو ویژگی اصلی این نظام ـ خدا چه جایگاهی در آن می‌داشت؟ آیا خود مکان به نحوی الوهی نبود ودارای صفات ازلیت[1] و عدم تناهی[2] نمی‌بود؟ آیا آن وجود الهی دومی بود که درکنار خدا قبل از آغاز زمان وجود داشت؟ نیوتون همیشه به این مسأله علاقه‌مند بود. در رسالهٔ اولیه، نیروی جاذبه و تعادل مایعات[3]، او به نظریهٔ افلاطونی صدور بازگشته بود. چون خداوند لایتناهی است، باید در هر کجا وجود داشته باشد. مکان جلوه‌ای از وجود خداوند است که ازلاً از حضور مطلق خدا صادر می‌شود. مکان در نوعی فعل ارادی توسط او آفریده نشده بود، بلکه به عنوان نتیجهٔ ضروری یا امتداد وجود فراگیر و همه‌جا حاضر او وجود داشت. به همان سان، چون خدا خود ازلی است، او زمان را صادر می‌کند. بنابراین، ما می‌توانیم بگوییم که خدا زمان و مکان را آفریده است که ما در آنها زندگی و حرکت می‌کنیم و هستی ما وابسته به آنها است. از سوی دیگر، ماده را خداوند در روز آفرینش بر اساس فعلی ارادی آفریده بود. شاید بتوان گفت که او تصمیم گرفته بود به برخی از اجزای مکان شکل، تراکم، ادراک‌پذیری و جنبش عطا کند. دفاع از آموزهٔ خلق از عدم امکان‌پذیر بود، زیرا خداوند جوهر مادی[4] را از مکان خالی پدید آورده بود: یعنی او ماده را از خلا آفریده بود.

نیوتون مانند دکارت هیچ علاقه‌ای به امور اسرارآمیز نداشت و آنها را با جهل و خرافه‌پرستی یکسان می‌دانست. او مایل بود مسیحیت را از امور اعجازآمیز مبری سازد، حتی اگر این کار او را به مخالفت با آموزه‌هایی بسیار مهم، نظیر الوهیت مسیح وا می‌داشت. او طی سالهای دهۀ ۱۶۷۰ به‌طور جدی به مطالعه و بررسی الهیاتی آموزهٔ تثلیث پرداخت و به این نتیجه رسید که این آموزه را آتاناسیوس در کوششی به‌ظاهر موجه برای جلب نظر نودینان مشرک به کلیسا تحمیل کرده بود. در

1. eternity
2. infinity
3. *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*
4. material substance

واقع حق با آریوس بود: مسیح یقیناً خدا نبود و آن عباراتی از عهد جدید که برای «اثبات» آموزه‌های تثلیث و تجسد به‌کار می‌رفت جعلی و ساختگی بودند. آتاناسیوس و همگنان او آنها را جعل نموده و به مجموعهٔ کتاب مقدس اضافه کرده بودند و بدین‌سان به تخیلات پست و ابتدایی توده‌ها پناه برده بودند: «خلق و خوی تند و طبیعت خرافه پرست نوع انسان در موضوعات دینی همواره شیفتهٔ امور اسرارآمیز است و به این دلیل مردم چیزی را بیشتر دوست دارند که کمتر آن را می‌فهمند.»[1] «محو و زدودن این خرافه‌ها از دین مسیحی به دل مشغولی اصلی نیوتون تبدیل شد. در اوایل دههٔ هشتاد قرن هفده، اندک زمانی پس از انتشار اصول فلسفهٔ طبیعی، نیوتون مشغول نوشتن رساله‌ای شد که او آن را خاستگاههای فلسفی الهیات غیر مسیحی[2] نامید. در این رساله استدلال شده بود که نوح دین آغازین را بنیان نهاده بود ــ دین و الهیاتی غیر مسیحی ــ که عاری از خرافه بود و از پرستش عقلانی خدای واحد حمایت می‌کرد. تنها فرامین آن عشق به خداوند و دوست داشتن همسایگان بودند. به مردم دستور داده می‌شد به تعمق دربارهٔ طبیعت، این تنها معبد خدای بزرگ بپردازند. نسلهای بعدی با افزودن افسانه‌های معجزات و خوارق عادات این دین پاک را تحریف ساخته بودند. برخی به پرستش اصنام و خرافه‌پرستی بازگشته بودند. با وجود این، خداوند رشته‌ای از پیامبران را فرستاده بود تا آنها را به راه راست هدایت کنند. فیثاغورس چیزهایی ازین دین آموخته بود و آن را به غرب آورد. عیسی یکی ازین پیامبران بود که برای دعوت انسان به قبول حقیقت فرستاده شده بود، اما دین پاک او را آتاناسیوس و همپالگیهای او تحریف کرده بودند. کتاب مکاشفات[3] ظهور تثلیث گرایی ــ «این دین غریب شما غربیان و کیش و آیین سه خدای مساوی» ــ را به عنوان دین فلاکت و بدبختی پیش بینی کرده

---

1. "Corruptions of Scripture" quoted in Richard S.Westfall "The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity, A Study of Kepler, Descartes and Newton" in David Z. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds. *God and Nature, Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p, 66. 2. *The Philosophical Origins of Gentile Theology.*

3. *Revelation*

بود.[۱]

مسیحیان غربی همیشه تثلیث را آموزه‌ای دشوار یافته بودند و عقل گرایی تازهٔ آنها فیلسوفان و دانشمندان عصر روشنگری را برانگیخت که آن را کنار گذارند. نیوتون به طور قطع هیچ درک و شناختی از نقش سرّ در حیات دینی نداشت. مسیحیان یونانی تثلیث را به عنوان ابزار نگه داشتن ذهن در حالت حیرت و به عنوان یادآوری این نکته که عقل بشری هرگز نمی تواند چیستی خدا را درک کند، به کار برده بودند. لیکن برای دانشمندی مانند نیوتون قبول چنین نگرشی بسیار دشوار بود. در علم انسانها می آموختند که آنان به تجربهٔ امور گذشته بپردازند و دوباره برای اینکه حقیقت را دریابند از اصول نخستین آغاز کنند، اما دین مانند هنر گفتگو با گذشته است تا ازین طریق بتوان چشم‌اندازی را پیدا نمود که به مطالعهٔ زمان حال پرداخت. سنت سکوی پرشی را فراهم می‌سازد که مردان و زنان را قادر می‌کند با پرسشهای ابدی دربارهٔ معنای غایی حیات درگیر شوند. بنابراین، دین و هنر مانند علم عمل نمی‌کنند، اما طی قرن هیجدهم، مسیحیان به تدریج روشهای علمی جدید را در زمینهٔ ایمان مسیحی به‌کار بردند و به همان راه‌حلهای نیوتون دست یافتند. در انگلستان متألهان رادیکال مانند ماتیو تیندال[۲] و جان تولاند[۳]، مشتاق بودند به ریشه‌ها بازگردند، مسیحیت را از زواید آن بپیرایند و نوعی دین عقلانی واقعی تأسیس کنند. تولاند در کتاب مسیحیت چیزی اسرارآمیز نیست[۴] (۱۶۹۶)، استدلال نمود که امور سری قطعاً به «استبداد و خرافه‌پرستی»[۵] راه می‌برد. این تصور که خداوند از متجلی ساختن خود به نحو آشکار ناتوان بود موهن و زشت شمرده می‌شد. دین باید معقول و منطقی می‌بود. تولاند در مسیحیت به قدمت

1 Ibid., pp. 231-232. 2. Matthew Tindal 3. John Toland

4. *Christianity is not Mysterious*

۵. به نقل از:

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine* , 5 vols., *V Christian Doctrine and Modern Culture* (Since 1700) (Chicago and London, 1989), p.66.

آفرینش[1] (۱۷۳۰) مانند نیوتون کوشید به بازآفرینی دین آغازین بپردازد و آن را از زواید بعدی پیراسته کند. عقلانیت ملاک اصلی همهٔ ادیان حقیقی بود: «دینی ملهم از طبیعت و عقل که در قلوب هریک از ما از ابتدای خلقت سرشته شده است و به واسطهٔ آن هر انسانی باید دربارهٔ درستی هر دین نهادینه شده‌ای داوری کند.»(۲) در نتیجه وحی نالازم بود، زیرا حقیقت می‌توانست از طریق کنکاشهای عقلانی خود ما کشف شود؛ معجزات و امور اسرارآمیز مانند تثلیث و تجسد تبیینی کاملاً عقلانی داشتند و نباید از آنها برای نگهداشتن مؤمنان ساده در اسارت خرافه‌پرستی و دین نهادی استفاده نمود.

هنگامی که این اندیشه‌های انقلابی در سراسر قارهٔ اروپا گسترش یافت، نسل تازه‌ای از مورخان به بررسی تاریخ دین به‌طور عینی پرداختند. ازین‌رو در ۱۶۹۹ گوتفرید آرنولد[3] تاریخ کلیساها از آغاز عهد جدید تا ۱۶۸۸[4] را منتشر نمود که اثری بی‌طرفانه بود و در آن استدلال نمود آنچه که در حال حاضر ارتدوکس شناخته می‌شود نمی‌تواند به کلیسای ابتدایی بازگردانده شود. یوهان لورنتس فون موسهایم[5] (۱۶۹۴-۱۷۵۵) در اثر مستند خود نهادهای تاریخ کلیسا[6] (۱۷۲۶) تاریخ را از الهیات جدا نمود و به ثبت تحول آموزهٔ دینی پرداخت، بدون اینکه به سود صدق و درستی آن استدلال کند. مورخان دیگر مانند گئورگ والش[7]، جیووانی بات[8] و هنری نوریس[9] به بررسی تاریخ مجادلات عقیدتی دشوار، نظیر آیین آریانی[10]، منازعهٔ پسر بودن عیسی مسیح و بحثهای مسیح‌شناسی مختلف قرنهای چهارم و پنجم پرداختند. برای بسیاری از مؤمنان درک این نکته که احکام جزمی بنیادی دربارهٔ ماهیت خدا و مسیح در طی قرون تکامل یافته بودند و در عهد جدید

---

1. *Christianity as Old as Creation*
2. Ibid., p. 105.
3. Gottfried Arnold
4. *History of the Churches from the Beginning of the New Testament to 1688.*
5. Johann Lorenz von Mosheim
6. *Institutions of Ecclesiastical History*
7. Georg Walch
8. Giovanni But
9. Henry Noris
10. Arianism

وجود نداشتند، ناراحت کننده بود: آیا این به آن معنا بود که آنها ساختگی و دروغین بودند؟ مورخان دیگر حتی از این پیشتر رفتند و این عینیت گرایی و بی‌طرفی جدید را در مورد خود عهد جدید به کار بردند. هرمان ساموئل رایماروس[1] (۱۶۹۴-۱۷۶۸) فی‌الواقع کوشید زندگینامه نقادانهٔ خود مسیح را به نگارش درآورد: مسألهٔ انسانیت مسیح دیگر یک موضوع رازآمیز و عقیدتی نبود، بلکه تحت بررسی دقیق علمی عصر خرد قرار می‌گرفت. همین که این امر اتفاق افتاد، دورهٔ جدید شکاکیت به‌طور کامل آغاز شده بود. رایماروس استدلال نمود که عیسی صرفاً می‌خواست حکومتی دیندارانه بنا کند و هنگامی که رسالت مسیحانهٔ او به شکست انجامید در یأس و نومیدی وفات نمود. او خاطرنشان کرد که در اناجیل، عیسی هرگز ادعا نکرد که برای پس دادن کفارهٔ گناهان نوع انسان آمده بود. این مفهوم، که نقشی محوری درمسیحیت غربی یافته بود، تنها می‌تواند به پل مقدس، بنیانگذار واقعی مسیحیت بازگردد. بنابراین، ما نباید عیسی را مانند خدا تقدیس کنیم، بلکه باید به عنوان آموزگار «دینی استثنایی، ساده، والا و عملی»[2] به او حرمت گذاریم.

این مطالعات عینی بر درکی ظاهری از **کتاب مقدس** مبتنی بود و خصلت نمادین یا استعاری[3] ایمان را نادیده می‌گرفت. می‌توان اعتراض نمود که این نوع نقادی در این مورد مانند کاربرد آن در زمینهٔ شعر و هنر نامربوط است، اما همین که روح علمی برای بسیاری از مردم به اصلی هنجارین تبدیل گردید، خواندن اناجیل به طرق دیگر برای آنها دشوار شد. مسیحیان غربی اکنون به درک و تفسیر ظاهری ایمان خود متعهد گردیده و گامی برگشت‌ناپذیر از اسطوره برداشته بودند: به نظر آنان یک داستان یا مبتنی بر واقعیات بود و یا آفریدهٔ وهم و رویا. پرسش دربارهٔ منشاءِ دین برای مسیحیان، مهم‌تر بود تا مثلاً برای بوداییان، زیرا سنت توحیدگرایانهٔ آنان همواره ادعا کرده بود که خدا در رویدادهای تاریخی انکشاف یافته بود. بنابراین، اگر مسیحیان می‌خواستند تشخص و یکپارچگی خود را در عصر سیطرهٔ

1. Hermann Samuel Reimarus
2. Ibid., p. 101.
3. metaphorical

علم حفظ کنند، باید به این پرسشها پاسخ می‌دادند. برخی مسیحیان که بیش از تیندال یا رایماروس به اعتقادات سنتی‌تر باور داشتند به ابراز تردید دربارهٔ درک و شناخت سنتی غرب از خدا پرداختند. در رسالهٔ بی‌گناهی ویتنبورگ از اتهام دوبار قتل[1] (۱۶۸۱)، جان فریدمن مایر[2] لوتری نوشت که نظریهٔ سنتی کفارهٔ گناهان، آن‌گونه که آنسلم به طرح آن پرداخته و طوری به تصویر خدا می‌پردازد که گویی خواستار مرگ پسر خود است، تصوری نامناسب از خدا ارائه می‌نمود. او «خدای منتقم و خدایی خشمگین» و **خدایی تلخکام** بود که تأکیدش بر کیفر جدی گناهان بسیاری از مسیحیان را آکنده از خوف و وحشت می‌کرد و به آنان یاد می‌داد که از «گنه‌کار بودن» خود سرباز زنند.[3] هرروز بیشتر مسیحیان از این همه بی‌رحمی در بخش اعظم تاریخ مسیحی که جنگهای صلیبی وحشتناک، تفتیش عقاید و تعقیب و آزار به نام این خدای عادل را رهبری کرده بود، شرمسار می‌شدند. مجبور ساختن مردم به ایمان داشتن به آموزه‌های سنتی برای عصری که به‌گونه‌ای فزاینده مجذوب آزادی و آزادی عقیده و وجدان می‌شد، به‌خصوص هولناک به‌نظر می‌رسید. حمام خونی که در اثر جنبش اصلاح دینی جاری شد و پیامدهای بعدی آن اوضاع را بیش از پیش وخیم‌تر نمود.

عقل پاسخ نهایی به‌نظر می‌رسید، اما آیا خدایی که از راز و رمزی محروم شود که طی قرون، او را ارزش دینی مؤثری در سنن دیگر گردانیده بود، می‌تواند برای مسیحیان درونگرا و شهودی‌تر جاذبه داشته باشد؟ شاعر پیوریتن جان میلتون[4] (۱۶۰۸-۱۶۷۴) به خصوص از پیشینهٔ نابردباری و تعصب کلیسا ناراحت بود. او که انسان واقعی زمانهٔ خود بود، در رسالهٔ منتشر نشدهٔ در باب اعتقاد مسیحی[5] کوشیده بود راههای اصلاح جنبش اصلاح دینی را نشان دهد و نوعی مرام دینی برای خود کشف نماید که به باورها و داوریهای دیگران وابسته نباشد. او همچنین دربارهٔ تعالیم سنتی نظیر تثلیث نظری تردیدآمیز داشت. با وجود این، پر معنا است که

---

1. Wittenburg's Innocence of Double Murder
2. John Friedmann Mayer
3. Ibid., p. 103.
4. John Milton
5. *On Christian Doctrine*

قهرمان شاهکار او، بهشت گمشده[1]، شیطان است و نه خدا که او قصد داشت افعال او را برای انسان توجیه کند. شیطان دارای بسیاری از ویژگیهای انسانهای جدید اروپا است: او اولیای دین را به مبارزه می‌طلبد، جسارت برخورد با ناشناخته‌ها را دارد و در سفرهای جسورانهٔ خود از دوزخ، از میان هاویه[2] به زمین تازه خلق شده، به اولین کاشف مبدل می‌گردد. لیکن به‌نظر می‌رسد که خدای میلتون بیهودگی ذاتی ظاهرگرایی[3] غربی را آشکار می‌سازد. بدون درک و شناخت عرفانی تثلیث، موقعیت پسر در این شعر خیلی مبهم است. به هیچ وجه روشن نیست که آیا او وجود الهی دوم است یا آفریده‌ای مشابه فرشتگان (هرچند از لحاظ منزلت برتر از آنها). به هر صورت، او و پدر دو وجود کاملاً جدا و مستقل هستند که باید در مکالماتی طولانی و بسیار ملال آور درگیر شوند تا از مقاصد یکدیگر مطلع گردند، اگرچه پسر کلمهٔ شناخته شده و حکمت پدر است.

اما این شیوهٔ بیان میلتون از علم سابق خداوند نسبت به رویدادهای کرهٔ زمین است که خدای او را باورناپذیر می‌گرداند. چون بنابر ضرورت خداوند از پیش می‌داند که آدم و حوا هبوط خواهند کرد ــ حتی قبل از اینکه شیطان قدم بر زمین بگذارد ــ او باید به نحوی به توجیه و تعلیل اعمال خود قبل از وقوع این رویداد بپردازد. او به پسر توضیح می‌دهد که هیچ لذتی از اطاعت اجباری نخواهد برد و او به آدم قدرت مقاومت در مقابل شیطان را بخشیده است. بنابراین، خداوند با حالت دفاعی استدلال می‌کند که آنان نمی‌توانند بدرستی او را متهم سازند.

این آفریننده، یا این آفریده، یا این تقدیر،
گویی تقدیر ازلی این اراده
را باطل نمود
حکم ازلی یا علم پیشین خداوند
آن را ملغی ساخت،
خود آنان مسئول این
نافرمانی بودند نه من

1. *Paradise Lost* 2. Chaos 3. Literalism

اگر من از پیش می‌دانستم
علم پیشین هیچ تأثیری
بر خطای آنان نداشت...
من آنان ر آزاد آفریدم
و آنان باید آزاد باقی بمانند
تا زمانی که خود سرمست بادهٔ غرور شوند: در این صورت من
سرشت آنان را تغییر می‌دهم و این حکم ازلی ر
که تغییرناپذیر و جاودانه است
و آزادی آنان را
مقدر نمود، ملغی می‌سازم
خود آنان این هبوط را مقدر نمودند.[۱]

نه تنها احترام گذاشتن به این اندیشهٔ غیراخلاقی و شرم‌آور دشوار است، بلکه خدا به عنوان موجودی سنگدل، خودخواه وکاملاً بی‌بهره از عشق و عطوفتی که تصور می‌رفت دین او الهام‌بخش آن باشد، معرفی می‌شود. مجبور ساختن خدا که بدین صورت مانند یکی از ما سخن بگوید یا بیندیشد ضعفهای این نوع نگرش انسان انگار و شخص گرایانه از خدا را نشان می‌دهد. این خدا چنان تناقضات متعددی را به نمایش می‌گذارد که نمی‌توان آن را تصوری منسجم یا شایسته تکریم دانست.

درک و شناخت ظاهربینانه از آموزه‌هایی مانند علم مطلق خداوند حاصلی به باور نخواهد آورد. نه تنها خدای میلتون سرد و شرع گرایانه، بلکه همچنین فوق العاده بی کفایت است. در دو کتاب آخر بهشت گمشده، خدا ملک مقرب خود میکائیل را برای دلداری دادن به آدم به سبب گناهش نزد او می‌فرستد تا به او نشان دهد که چگونه اخلاف او نجات خواهند یافت. کل جریان تاریخ رستگاری در رشته‌ای از تصاویر، همراه با تفسیری از میکائیل برای آدم به نمایش در می‌آید: او قتل هابیل به دست قابیل، توفان وکشتی نوح، برج بابل، دعوت ابراهیم، خروج از مصر و دادن تورات به موسی در طور سینا را به چشم می‌بیند.

میکائیل توضیح می‌دهد که ناکافی بودن تورات که قرنها موجب ستم راندن بر

---

1 *Paradise Lost,* Book III, Lines 113-119, 124-128.

قوم برگزیده، اما نگون بخت گردید، تمهیدی است که آنان را برای قانون و شریعتی معنوی‌تر آماده گرداند. در حالی‌که این روایت رستگاری آیندهٔ تاریخ جهان خـود ادامه می‌یابد ــ از خلال رشادتهای داود نبی، تبعید یهودیان به بابل، ولادت مسیح و غیر آن ــ به ذهن خواننده خطور می‌کند که می‌بایست راه آسان‌تر و مستقیم‌تری برای نجات و رستگاری نوع انسان وجود داشته باشد. این واقعیت که چنین صرح و نقشهٔ پرپیچ و خمی با ناکامیها و افت و خیزهای مکررش از پیش مقدر شده است، تنها می‌تواند موجب تردید جدی در عقل و شعور آفرینندهٔ آن گردد. خدای میلتون به سختی می‌تواند اعتماد ما را برانگیزد. این احتمالاً پر معنا است که پس از بهشت گمشده هیچ نویسندهٔ خلاق انگلیسی عمدهٔ دیگری نمی‌کوشد به توصیف جهان ماوراءالطبیعه بپردازد. دیگر اسپنسرها یا میلتون‌هایی وجود نخواهند داشت. ازین به بعد امور مابعدالطبیعی و روحانی موضوع بحث نویسندگان کم اهمیت‌تر نظیر جورج مک دونالد [1] و س.اس. لوئیس [2] خواهد گردید. باوجود این، خدایی که نتواند قوهٔ تخیل انسان را برانگیزد به مخمصه دچار می‌شود.

در انتهای بهشت گمشده، آدم و حوا زندگی یکه و تنهای خود در باغ عدن را رها می‌سازند و به این دنیا قدم می‌گذارند. در غرب نیز مسیحیان در آستانهٔ گام نهادن به عصری غیر دینی‌تر بودند، هرچند آنان هنوز از اعتقاد به خدا پیروی می‌کردند. دین تازهٔ عصر خرد به‌عنوان خداشناسی طبیعی [3] شناخته خواهد شد. خداشناسی طبیعی هیچ علاقه‌ای به عرفان و اسطوره‌شناسی خلاق نداشت و به اسطورهٔ انکشاف وحی و «اسرار» سنتی نظیر تثلیث که دیر زمانی مردم را در بند خرافه پرستی نگه داشته بود، پشت نمود. به جای آن با «خدای» نامتشخص بیعت کرد که انسان می‌توانست بر اساس سعی و کوشش خود آن را کشف کند. فرانسوا ماری دو ولتر، روح مجسم این جنبش که بعداً به عصر روشنگری معروف خواهد شد، در

---

1. George MacDonald 2. C.S.Lewis 3. Deism

فرهنگ فلسفی[1] (۱۷۶۴) دین ایده‌آل خود را تعریف نمود. این دین قبل از هرچیز، حتی‌الامکان دینی ساده خواهد بود.

> آیا این دینی نخواهد بود که بیشتر به تعلیم اخلاق می‌پردازد و بسیار کمتر به اصول جزمی توجه دارد؟ دینی که گرایش دارد انسانها را عادل گرداند بدون اینکه آنها را به اعمال بیهوده وادارد؟ دینی که به ما دستور نمی‌دهد به چیزهایی ایمان آوریم که ناممکن، متناقض، مضر به حال خدا و زیان‌آور برای نوع انسان باشد و به خود اجازه نمی‌دهد کسی را که دارای عقل سلیم است به کیفر ابدی تهدید کند؟ آیا این دینی نخواهد بود که عقیدهٔ خود را به زور تحمیل نمی‌کند و به بهانهٔ نامعقول چهرهٔ زمین را آلوده به خون نمی‌گرداند؟... دینی که تنها پرستش خدای یگانه، عدالت، رواداری و انسانیت را تعلیم می‌دهد.(۲)

کلیساها تنها باید خود را برای این تمرد و سرپیچی سرزنش می‌کردند، زیرا آنها طی قرنها بار سنگینی را با شماری از تعالیم و آموزه‌های فلج کننده بر مؤمنان تحمیل کرده بودند. این واکنش اجتناب‌ناپذیر بود و حتی می‌توانست مثبت باشد، اما فیلسوفان عصر روشنگری تصور خدا را انکار نمی‌کردند. آنان خدای بی رحم راست‌کیشانی را انکار می‌کردند که نوع انسان را به آتش دوزخ و عذاب ابدی تهدید می‌کرد. آنان نظریه‌های نامفهوم دربارهٔ او را که خلاف عقل بود رد می‌کردند، اما اعتقاد آنان به وجود متعال ثابت باقی ماند. ولتر نمازخانه‌ای در فرنی[3] بنا نمود که نوشته "Deo Erexit Voltaire" بر آستانهٔ در آن حک شده بود و تا آنجا پیش رفت که اشاره نمود اگر خدا وجود نمی‌داشت، لازم بود او را خلق کنیم. او در فرهنگ فلسفی، استدلال کرده بود که ایمان به خدای یگانه نسبت به باور به خدایان متعدد برای انسان عاقلانه‌تر و طبیعی‌تر بود.

مردمی که در روستاها و جوامع دورافتاده زندگی می‌کردند، اعلام کرده بودند که خدایی واحد بر تقدیرات آنها تسلط دارد: تعدد خدایان تحولی مربوط به دوره‌های بعد بود. علم و فلسفهٔ عقلی هر دو به وجود موجودی متعال اشاره داشتند: ولتر در

---

1. *Philosophical Dictionary*
2. Francois-Marie de Voltaire, *Philosophical Dictionary*, trans. Theodore Besterman (London, 1972), p. 357.
3. Ferney

آخر رساله‌اش دربارهٔ «الحاد» در فرهنگ می‌پرسد: «چه نتیجه‌ای می‌توانیم از همهٔ این مطالب به‌دست آوریم؟» او پاسخ می‌دهد:

«الحاد در کسانی که حکومت می‌کنند شرّ هولناکی است و نیز در اهل علم این چنین است، حتی اگر حیاتی معصومانه داشته باشند، زیرا به و سطهٔ علم و دانشی که دارند می‌توانند بر صاحبان مقام تأثیر سوء بگذارند و حتی اگر به اندازهٔ تعصب و خرافه‌پرستی بد و زیان‌آور نباشد، تقریباً همیشه برای فضایل اخلاقی مهلک و خطرناک است. مهم‌تر از همه اجازه بدهید اضافه کنم که امروزه نسبت به گذشته ملحدان معدودتری وجود دارند. زیرا فیلسوفان دریافته‌اند که هیچ گیاهی بدون هسته و هیچ هسته‌ای بدون طرح و تدبیر و غیره وجود ندارد.»(۱)

ولتر الحاد را با خرافه‌پرستی و تعصب که فیلسوفان بسیار مشتاق بودند آن را ریشه‌کن کنند، یکی می‌دانست. مشکل او نه خدا، بلکه عقایدی دربارهٔ او بود که با میزان مقدس عقل تعارض داشت.

یهودیان اروپا نیز از آرا و اندیشه‌های جدید تأثیر پذیرفته بودند. باروخ اسپینوزا[۲] (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، فیلسوف یهودی هلندی اسپنیایی الاصل، از مطالعهٔ تورات ناخشنود شده بود و به محفلی فلسفی از آزاداندیشان غیریهودی پیوسته بود. او اندیشه‌هایی را تکامل بخشید که عمیقاً متفاوت از یهودیت سنتی بودند و از متفکران علمی نظیر دکارت و حکمای مدرسی مسیحی متأثر شده بودند. او در ۱۶۵۶، در سن بیست و چهارسالگی، رسماً از کنیسهٔ آمستردام اخراج گردید. در حالی‌که حکم تکفیر خوانده می‌شد، چراغهای کنیسه به تدریج خاموش شدند تا اینکه عبادت‌کنندگان در تاریکی مطلق فرو رفتند وبرای خود تاریکی روح اسپینوزا را در جهانی بی‌خدا تجربه کردند:

باشد که شب و روز نفرین شود، در خوابیدن و برخاستن، در بیرون رفتن و بازگشتن نفرین بر او ببارد. امید داریم پروردگار بعد از این او را نبخشاید و او را مشمول تأییدات خود قرار ندهد. امید است که آتش خشم و غضب خداوند پس از این علیه این شخص شعله‌ور باشد، تمام لعنتهای تورات را نصیب او گرداند و نام او را از صحنهٔ گیتی محو کند.(۳)

---

1. Ibid., p. 57.
2. Baruch Spinoza

۳. به نقل از:

Paul Johnson, A History of Jews (London, 1987), p. 29

از این به بعد اسپینوزا به هیچ یک از جوامع دینی اروپا تعلق نداشت. با این وصف، او نمونهٔ اعلای[1] دیدگاهی مستقل و غیردینی بود که در غرب رواج خواهد یافت. در اوایل قرن بیستم، بسیاری از مردم اسپینوزا را به عنوان قهرمان مدرنیته ستایش می‌نمودند و با تبعید نمادین، بیگانگی و تلاش برای رستگاری غیر دینی او احساس نزدیکی و خویشاوندی می‌کردند.

اسپینوزا به عنوان فیلسوفی ملحد شناخته شده است، اما درواقع او به خدا اعتقاد داشت، هرچند این خدای **کتاب مقدس** نبود. او مانند فیلسوفان مسلمان، دین مبتنی بر وحی را در مرتبه‌ای پایین‌تر از شناخت علمی از خدا می‌دانست که فیلسوف قادر به دریافت آن است. او در رسالهٔ الهیاتی ـ سیاسی استدلال نمود که ایمان مذهبی درست فهمیده نشده است. ایمان مذهبی به «آمیزه‌ای از زودباوری و پیش‌داوریها» و «مجموعه‌ای از داستانهای بی معنا»(۲) تبدیل شده بود. او با دیدی انتقادی به تاریخ **کتاب مقدس** نگاه می‌کرد. اسرائیلیان هر پدیده‌ای را که نمی‌توانستند بشناسند، «خدا» می‌نامیدند.

برای مثال، گفته می‌شد که پیامبران ملهم از روحِ خدا[3] بوده‌اند، صرفاً به این خاطر که آنان انسانهایی باهوش و قداست استثنایی بودند، اما این نوع «الهام» محدود به گروهی از نخبگان نبود، بلکه برای هرکسی به واسطهٔ عقل طبیعی دستیافتنی بود: شعایر و نمادهای دین تنها می‌توانست به توده‌ها که قادر به تفکر علمی و عقلانی نبودند، کمک کند.

اسپینوزا مانند دکارت به برهان وجودی برای اثبات وجود خدا بازگشت. صرف تصور «خدا» تصدیق وجود خدا است، زیرا وجود کاملی که موجود نباشد نوعی تناقض در قول خواهد بود. وجود خدا ضروری بود، زیرا تنها تصور وجود او یقین و اطمینان لازم را برای استنتاجهای دیگر دربارهٔ عالم واقع فراهم می‌ساخت.

---

1. prototype
2. Baruch Spinoza, *A Theologico- Political Treatise*, trans. R.H.M. Elwes (New York, 1951), p.6.
3. God's Spirit

شناخت علمی ما از جهان به ما نشان می‌دهد که قوانینی ثابت و تغییرناپذیر بر آن حاکم است. در نزد اسپینوزا، خدا اصل بنیادین و حاصل جمع همهٔ قوانین ازلی در هستی است. خدا وجودی مادی است که با نظامی که حاکم بر جهان است یکسان و هم‌ارز با آن است. اسپینوزا مانند نیوتون به مفهوم کهن فلسفی صدور بازگشت. چون خدا ذاتی حال در همهٔ اشیا است ـ مادی و روحانی ـ می‌توان او را به قانونی که به هستی آنها نظام می‌بخشد تعریف نمود. سخن گفتن از فعل و فعالیت خدا صرفاً شیوه‌ای از توصیف اصول ریاضی‌وار و علی[1] عالم هستی است. این قول انکار مطلق تنزه و استعلای[2] خداوند است.

این عقیده‌ای سرد و ناامیدکننده به نظر می‌رسد، اما خدای اسپینوزا وجود او را با حیرتی عمیقاً عرفانی ملهم می‌ساخت. به عنوان حاصل جمع همهٔ قوانین هستی، خدا عالی‌ترین کمالی بود که همه چیز را به وحدت و هماهنگی مبدل می‌ساخت. هنگامی که انسانها به تعمق دربارهٔ سازوکارهای اذهان خود به شیوه‌ای پرداختند که دکارت دستور داده بود، آنان به وجود ازلی و لایتناهی خداوندکه در درون آنها تأثیر داشت، پی بردند. اسپینوزا مانند افلاطون بر این عقیده بود که معرفت شهودی و خودانگیخته بیش از اکتساب سخت کوشانهٔ داده‌ها حضور خدا را آشکار می‌سازد. تلذذ و خرسندی ما درکسب معرفت مساوی با عشق ما به خداوند است، خدایی که موضوع پایدار فکر ما نیست، بلکه علت و اصل و اساس هر نوع اندیشه‌ای است که عمیقاً با وجود تک‌تک انسانها یکی است. هیچ نیازی به وحی یا شریعت الهی وجود ندارد: این خدا برای کل بشریت دستیافتنی است و تنها تورات واقعی قانون ازلی طبیعت است. اسپینوزا مابعدالطبیعهٔ کهن را با دانش جدید هماهنگ ساخت: خدای او واحد ناشناختنی فیلسوفان نو افلاطونی نبود، بلکه به وجود مطلق[3] فیلسوفانی مانند آکوئیناس نزدیک‌تر بود، اما این خدا همچنین به خدای عرفانی که توحیدگرایان ارتدوکس در درون خود تجربه می‌کردند، نزدیک بود. یهودیان، مسیحیان و فیلسوفان گرایش داشتند که اسپینوزا را فیلسوفی بی خدا تلقی نمایند:

---

1. Causal 2. transcendence 3. absolute Being

این خدا که از بقیهٔ اجزای عالم جدایی‌ناپذیر بود، هیچ نوع تشخصی نداشت. درواقع، اسپینوزا تنها کلمهٔ «خدا» را به دلایل تاریخی به‌کار برده بود. او با خدا ناشناسان که ادعا می‌کنند واقعیت را نمی‌توان به بخشی که غیر خدا است تقسیم نمود، موافق بود. اگر نتوان خدا را از سایر چیزهای دیگر جدا پنداشت، ناممکن است که بگوییم «او» به هریک از معانی معمولی کلمه وجود دارد. درواقع آنچه که اسپینوزا می‌گفت این بود که هیچ خدایی وجود ندارد که با معنایی که ما معمولاً برای این کلمه قایل هستیم، مطابقت داشته باشد، اما عارفان و فیلسوفان از قرنها پیش به همین نکته اشاره کرده بودند. برخی گفته بودند که «چیزی» غیر از جهانی که ما می‌شناسیم وجود ندارد. اگر به دلیل فقدان انسوف متعال نبود، همه خدایی اسپینوزا به قبلا شباهت پیدا می‌کرد و ما می‌توانستیم نوعی قرابت میان عرفان بنیادی و الحاد و بی خدایی که به تازگی در حال ظهور بود، احساس کنیم.

لیکن این فیلسوف آلمانی، موسی مندلسون[1] (۱۷۲۹-۱۷۸۶) بود که راه ورود یهودیان را به اروپای جدید باز نمود، اگرچه در آغاز او قصد بنا نمودن فلسفه‌ای مشخصاً یهودی را نداشت. او به روانشناسی، زیبایی‌شناسی و نیز دین علاقه‌مند بود و آثار اولیه‌اش فیدون[2] و ساعات صبح[3] درواقع در درون زمینهٔ وسیع‌تر روشنگری آلمانی نوشته شدند: این آثار می‌کوشیدند وجود خدا را با دلایل عقلی اثبات کنند و به بررسی این مسأله از منظر یهودی نمی‌پرداختند. درکشورهایی مانند فرانسه و آلمان، اندیشه‌های لیبرال دورهٔ روشنگری، آزادی به همراه آورد و یهودیان را قادر گردانید به عرصهٔ فعالیتهای اجتماعی وارد شوند. برای این مسکلیم[4]ها، نامی که یهودیان منورالفکر به آن شهرت داشتند، پذیرفتن فلسفهٔ دینی روشنگری آلمانی دشوار نبود. یهودیت هرگز مانند مسیحیت غربی به وسواس فکری دچار نبود. عقاید اساسی آن عملاً با دین عقلانی عصر روشنگری یکی بودند که در آلمان هنوز تصور معجزات و دخالت خداوند در امور بشری را می‌پذیرفت. در ساعات

---

1. Moses Mendelssohn 2. *Phaedon* 3. *Morning Hours*
4. maskilim

صبح، خدای فلسفی مندلسون بسیار به خدای کتاب مقدس شبیه بود ـ این خدا، خدایی متشخص بود، نه مفهومی انتزاعی. ویژگیهای بشری نظیر حکمت، خیر، عدالت، مهرورزی و عقل همه به والاترین معنای آنها می‌توانند به این وجود متعال اطلاق شوند.

اما این خدایِ مندلسون را بسیار شبیه ما می‌سازد. ایمان او ایمان خاص عصر روشنگری بود: سرد، بی‌طرف و مایل به نادیده انگاشتن تناقضات و ابهامات تجربهٔ دینی. مندلسون حیات بدون خدا را بی‌معنا می‌دانست، اما این دین و ایمانی پرشور نبود: او کاملاً به معرفت به خداوند از طریق عقل قانع بود. خیر خداوند اصل و محوری است که الهیات او به آن وابسته است. مندلسون استدلال نمود که اگر موجودات بشری تنها به وحی اعتماد کنند، این امر با منشاءِ خیر بودن خداوند ناسازگار خواهد بود، زیرا انسانهای بسیاری ظاهراً از لطف و رحمت خداوند محروم گردیده‌اند. ازین‌رو فلسفهٔ او از مهارتهای عقلی پیچیده‌ای که فلسفه طلب می‌نمود صرف‌نظر کرد ـ که تنها برای افراد اندکی امکان‌پذیر بود ـ و بیشتر به عرف عام تکیه نمود که در حدود درک هرکسی بود، اما در چنین رویکردی خطر وجود دارد، زیرا به آسانی امکان دارد چنین خدایی را تابع پیش داوریهای خودمان سازیم و آنها را مطلق گردانیم.

هنگامی که فیدون در ۱۷۶۹ انتشار یافت، دفاع فلسفی آن از جاودانگی روح شدید بود، اگرچه گاهی با برخوردی حمایت‌گرانه، در محافل مسیحی یا غیرمسیحی مورد استقبال قرار گرفت. کشیش جوان سویسی یوهان کاسپار لاواتر[1] نوشت که نویسندهٔ کتاب آمادهٔ گرویدن به مسیحیت بود و از مندلسون خواست در ملاء عام از ایمان یهودی خود دفاع کند. بنابراین، مندلسون برخلاف میل و ارادهٔ خود به دفاع عقلی از یهودیت کشانده شد، هر چند که او به برخی اعتقادات سنتی نظیر امت برگزیده و سرزمین موعود باور نداشت. او ناگزیر بود از مسیر پرمخاطره‌ای عبور نماید: نمی‌خواست راه اسپینوزا را بپیماید یا اگر دفاع او از

---

1. Johann Caspar Lavater

یهودیت بیش از حد انتظار توفیق می‌یافت، خشم مسیحیان را متوجه قوم برگزیدهٔ خود گرداند. او مانند خداشناسان طبیعی دیگر، استدلال نمود که در صورتی می‌توان وحی را پذیرفت که حقایق آن بتواند به واسطهٔ عقل اثبات شود. آموزهٔ تثلیث با ملاک پیشنهادی او جور در نمی‌آمد. یهودیت دینی وحیانی نبود، بلکه قانون و شریعتی مبتنی بر وحی بود. تصور یهودیان از خدا اساساً با دین طبیعی که به کل سلالهٔ بشری تعلق داشت، یکسان بود که می‌توانست به واسطهٔ عقل، بدون استعانت از وحی، اثبات شود. مندلسون به براهین وجودی و جهانشناختی کهن اتکا نمود و استدلال کرد که نقش و وظیفهٔ شریعت کمک به یهودیان برای ایجاد تصوری صحیح از خدا و اجتناب از بت‌پرستی بوده است. او پژوهش خود را با دعوت به تساهل و بردباری خاتمه داد. دین جهانشمول عقل باید به احترام به شیوه‌های دیگر تقرب به خدا و از جمله یهودیت، بیانجامد که کلیساهای اروپا قرنها به تعقیب و آزار آنها پرداخته بودند.

یهودیان از فلسفهٔ کانت بیش از آرای مندلسون تأثیر پذیرفتند که نقادی عقل محض[1] (۱۷۸۱) او در دههٔ آخر حیات مندلسون انتشار یافته بود. کانت روشنگری را «خروج انسان از قیمومت خود خواستهٔ او»، یا اتکا به اقتدار بیرونی تعریف کرده بود.[2] تنها راه تقرب به خدا از طریق قلمرو مستقل وجدان اخلاقی امکان‌پذیر بود که او آن را «عقل عملی»[3] می‌نامید. او بسیاری از آرایه‌های دین نظیر اقتدار جزمی[4] کلیساها، ادعیه و شعایر را مردود شمرد که به عقیدهٔ او مانع انسانها از اتکا به نیروهای درونی خود آنها می‌گردید و آنان را ترغیب می‌کرد که به نیروهای دیگر اعتماد کنند، اما کانت فی نفسه با مفهوم خدا مخالف نبود. او مانند غزالی، قرنها پیشتر، استدلال نمود که براهین سنتی برای اثبات وجود خدا بی‌حاصل بودند، زیرا اذهان ما تنها می‌تواند چیزهایی را درک کند که در زمان و مکان موجود باشند و صلاحیت ندارند که به بررسی حقایقی بپردازند که فراتر از این مقولات قرار دارند،

1. *Critique of Pure Reason*

۲. به نقل از: Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p. 60.

3. practical reason

4. dogmatic authority

اما نوع انسان به‌طور طبیعی گرایش دارد که از این حدود پا فراتر گذارد و در جستجوی اصل وحدت برآید که به او تصوری از واقعیت به عنوان کلی منسجم می دهد. این همان تصور خدا بود. اثبات وجود خدا به‌طور منطقی امکان‌ناپذیر بود، اما رد و ابطال آن نیز ممکن نبود. مفهوم و تصور خدا برای حیات ما ضروری بود، زیرا نمایشگر کمال مطلوبی بود که ما را قادر می‌گرداند به تصوری جامع از جهان دست یابیم.

بنابراین، خدا برای کانت صرفاً مفهومی کارساز بود که می‌توانست مورد سوء استفاده قرار گیرد. تصور خدایی حکیم[1] و قادر مطلق[2] می‌توانست به پژوهش علمی آسیب برساند و به اتکای کاهلانه به امدادگر غیبی[3] بیانجامد، خدایی که خلاءهای معرفت ما را پر می‌کند. این خدا همچنین می‌توانست منشاءِ ابهام‌آفرینی باشد که به منازعات خصمانه نظیر منازعاتی می انجامد که اثراتی نامطلوب بر تاریخ کلیسا به جای گذاشته است. احتمالاً کانت انکار می‌کرد که او ملحد است. معاصرانش او را انسانی مؤمن می‌شناختند که عمیقاً از گرایش نوع انسان به سوی شر آگهی داشت. این موضوع تصور خدا را برای او ضروری می‌ساخت. کانت در نقد عقل عملی[4] استدلال نمود که برای زیستن بر طبق حیات اخلاقی، مردان و زنان به حاکمی مافوق نیاز دارند که رعایت تقوا را با نیل به سعادت[5] پاداش خواهد داد. در این تصور، خدا صرفاً به عنوان تدبیری ثانوی به نظام اخلاقی افزوده شده بود. محور دین دیگر راز ناشناختهٔ خدا نبود، بلکه خود انسان بود. خدا به نوعی استراتژی تبدیل شده است که ما را قادر می‌گرداند به گونهٔ مؤثرتر و اخلاقی‌تر عمل کنیم و دیگر اصل و مبداء کل هستی نیست. دیری نخواهد گذشت که کسانی دیگر این کمال مطلوب خود مختاری او را یک گام پیشتر خواهند برد و کلاً این خدای تا اندازه‌ای کم اهمیت را کنار خواهد گذاشت. کانت یکی از نخستین کسانی در غرب است که در صدق و اعتبار براهین سنتی (اثبات وجود خدا) تردید نمود و نشان داد

1. wise
2. omnipotent
3. deus ex machina
4. *Critique of Practical Reason*
5. happiness

که درواقع آنها چیزی را اثبات نمی‌کنند. این براهین برخلاف گذشته هرگز کاملاً قانع کننده به‌نظر نخواهند رسید.

اما این امر از دیدگاه برخی مسیحیان که عمیقاً معتقد بودند خداوند دری را به سوی ایمان نمی‌بندد مگر در دیگری را بازگذارد، کاملاً رهایی‌بخش به‌نظر می‌رسید. جان وسلی [۱] (۱۷۰۳-۱۷۹۱) در روایتی ساده از مسیحیت واقعی[۲] نوشت:

من گاهی تقریباً به این عقیده گرایش یافته‌ام که حکمت و مشیت خداوند، در اکثر اعصار بعدی، شواهد بیرونی را بری اینکه مسیحیت کم و بیش برای همین غایت از حرکت باز بستد و در خود محبوس بماند، فراهم ساخته است تا اینکه انسانها (به‌خصوص انسانهای صاحب خرد) در آنجا آرام نگیرند، بلکه واداشته شوند به درون خود نیز نگه کنند و به نوری که قلوب آنها را روشن می‌کند، توجه نمایند.[۳]

نوع تازه‌ای از دینداری به موازات عقل‌گرایی عصر روشنگری تکامل یافت که غالباً «دین قلبی» نامیده می‌شود. اگرچه این دین ریشه در قلب داشت و نه در سر انسان، اما در بسیاری از دلمشغولیهای خداشناسی طبیعی سهیم بود. این دین به مردان و زنان سفارش می‌کرد که مستندات و مرجعیتهای خارجی را رها سازند و خدا را که در درون آنها حضور داشت و شناخت او در توانایی هرکسی بود، کشف کنند. مانند بسیاری از خداشناسان طبیعی، پیروان برادران وسلی یا کنت نیکلاس لودویک فون تسینتسندورف[۴] (۱۷۰۰-۱۷۶۰) پیتیست آلمانی احساس می‌کردند که رسوبات قرون را به لرزه در می‌آورند و به مسیحیت «ساده» و «اصیل» مسیح و مسیحیان نخستین باز می‌گردند.

جان وسلی در تمام عمر خود مسیحی پرشوری باقی ماند. هنگامی که در جوانی عضو کالج لینکلن[۵] در آکسفورد بود، او و برادرش چارلز به تأسیس انجمنی برای فارغ‌التحصیلان دانشکده پرداختند که به باشگاه مقدس[۶] معروف شد. این انجمن از لحاظ نظم و انضباط بسیار سختگیر بود و ازین‌رو اعضای آن به متودیست شهرت یافتند. در ۱۷۳۵ جان و چارلز به عنوان مبلغان مذهبی با کشتی به مهاجرنشین

---

1. John Wesley
2. *A Plain Account of Genuine Christianity*
3. Ibid., p. 110.
4. Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf
5. Lincoln College
6. Holy Club

جورجیا در امریکا رفتند، اماجان نومیدانه دو سال بعد بازگشت و در دفتر خاطرات خود نوشت: «من به امریکا رفتم که بومیان امریکایی را به دین مسیح درآورم، اما چه کسی مرا به مسیحیت خواهد گرواند؟»[۱] طی سفر دریایی، برادران وسلی سخت تحت تأثیر برخی مبلغان مذهبی فرقهٔ موراوی[۲] قرار گرفتند که از تبلیغ هر نوع عقیده‌ای پرهیز می‌کردند و تأکید می‌نمودند که دین صرفاً امری قلبی است. در سال ۱۷۳۸ جان طی اجتماعی از اعضای فرقهٔ موراوی در نمازخانه‌ای در خیابان آلدرسگیت[۳] لندن تجربه و تحولی درونی را از سر گذراند که او را متقاعد نمود که مأموریتی مستقیم از سوی خدا برای وعظ و تبلیغ این نوع تازه از مسیحیت در سراسر انگلستان دریافت نموده است. پس از آن، او و پیروانش به سرتاسر مملکت مسافرت کردند و به تبلیغ در میان طبقات کارگر و روستاییان در بازارها و مزارع پرداختند.

تجربهٔ «تولد دوباره» بسیار مهم و حیاتی بود. تجربهٔ «خدا که علی‌الدوام به روح انسان نیرو می‌بخشد» و مؤمن مسیحی را با «عشقی مستمر و خشنودانه» آکنده می‌سازد که آگاهانه احساس می‌شد و آن را «طبیعی و به شیوه‌ای دوست داشتن هریک از فرزندان خدا را توأم با مهربانی، شفقت و رنج طولانی ضروری می‌گرداند، مطلقاً لازم بود».[۴] آرا و عقاید دربارهٔ خدا بی فایده بود و می‌توانست زیانبار باشد. تأثیر روانشناختی کلمات و سخنان مسیح بر انسان مؤمن بهترین دلیل حقانیت دین بود. همان‌طور که در آیین پیرایشگری (پیوریتنیسم)[۵]، تجربهٔ عاطفی دین دلیل ایمان واقعی و از آنجا رستگاری بود، اما این عرفان برای همه می‌توانست خطرناک باشد. عرف همواره بر مخاطرات طریق عرفانی تأکید کرده بودند و در مقابل غلبات

---

۱. به نقل از:
Sherwood Eliot Wirt, ed. *Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader* (Tring, 1988), p. 9.

2. Moravian
3. Aldersgate Street

4. Albert C. Outler, ed. John Wesley: *Writings*. 2 vols. (Oxford and New York, 1964), pp. 194-196.

5. Puritanism

و رفتارهای جنون‌آمیز هشدار داده بودند: آرامش درونی و طمأنینه و وقار نشانه‌های عرفان حقیقی بودند. این مسیحیت تولد دوباره یافته بود و می‌توانست مشوق رفتار دیوانه‌وار باشد، همان‌طور که در اعمال خلسه‌آمیز کویکرها[۱] و شیکرها[۲] تبلور می‌یافت. این مسیحیت همچنین می‌توانست به یأس و نومیدی بیانجامد: ویلیام کوپر[۳] (۱۷۲۱-۱۸۰۰) شاعر هنگامی که دیگر احساس رستگاری نمی‌کرد، دچار دیوانگی می‌شد و تصور می‌کرد که این فقدان احساس رستگاری نشانهٔ این بود که عذاب الهی بر او نازل شده است.

در دین قلبی، آرا و آموزه‌ها دربارهٔ خدا جای خود را به حالات احساسی درونی دادند. ازین روکنت فون تسینتسندورف، حامی و مشوق چندین جامعهٔ مذهبی که در املاک اودرساکسونی زندگی می‌کردند، مانند وسلی استدلال نمود که «ایمان نه درافکار و اندیشه‌ها و نه در سر، بلکه در قلوب انسانها جای دارد و نوری است که قلب را روشن می‌گرداند.»[(۴)] استادان دانشگاه می‌توانستند به «وراجی دربارهٔ راز تثلیث» ادامه دهند، اما معنای این نظریه روابط سه شخص با یکدیگر نبود، بلکه «نسبت آنها با ما بود.»[(۵)] تجسد نمایشگر راز تولد تازهٔ فرد مسیحی بود، هنگامی که مسیح «سلطان قلبها» می‌گردید. این نوع احساس معنویت دینی همچنین در کلیسای کاتولیک رومی در عبادت فرقهٔ قلب مقدس عیسی[۶] جلوه یافته بود که با وجود مخالفت زیاد ژزوئیت‌ها و نهادکلیساکه به احساساتی بودن پرسوز و گداز آن به دیدهٔ تردید نگاه می‌کردند، به تثبیت خود پرداخت. این فرقه تا زمان حاضر به حیات خود ادامه داده است: در بسیاری ازکلیساهای کاتولیک رومی مجسمه‌ای از مسیح با سینهٔ برهنه وجود داردکه قلب گرد وکوچکی را در میان شعله‌های آتش به

---

۱. کویکرها (Quakers) نامی که معمولاً برای اشاره به انجمن دوستان به کار می‌رود. این نام نخست در اواسط قرن هفدهم به پیروان جورج فاکس داده شد.

۲. شیکرها (Shakers) نام مشهور «انجمن متحد مؤمنان به ظهور ثانی مسیح» این فرقه توسط آن لی (۱۷۳۴-۱۷۸۴) بنیانگذاری شد

3. William Copper

4. Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p. 125.

5. Ibid., 126.

6. Sacred Heart of Jesus

نمایش می‌گذرد. این همان حالتی بود که در آن او بر مارگریت ـ ماری آلاکوک[1] (۱۶۴۷ـ۱۶۹۰) در صومعه‌اش در پارا ـ لومونیال[2] در فرانسه ظاهر شده بود. نوعی شباهت میان این مسیح و تصویر صیقل یافتهٔ انجیل وجود دارد. در دلسوزی پر آه و ناله به حال خود، او مخاطرات تمرکز بر احساس قلبی و طرد اندیشهٔ عقلی را آشکار می‌سازد. در ۱۶۸۲ مارگریت ـ ماری به یاد آورد که عیسی در آغاز روزهٔ بزرگ[3] بر او ظاهر گردید:

> پوشیده ز زخم و جراحت بود. خون مقدس او از هر سو بر بدنش جاری بود. او با لحنی غمگین و سوگوار گفت: «بر من ترحم و شفقت آورید و در غم و اندوه من شرکت جویید، در حالتی حزن‌انگیز که گنه‌کاران خصوصاً در این زمان مرا به آن تنزل می‌دهند.»(۴)

مارگریت ـ ماری که زنی فوق العاده عصبی بود و حتی از فکر مقاربت جنسی نفرت داشت، از اختلال گوارش رنج می‌برد و برای اثبات «عشق» خود به قلب مقدس در اعمال مازوخیستی ناسالم افراط می‌نمود، نشان می‌دهد که چگونه دین قلبی به تنهایی می‌تواند به انحراف بیانجامد. مسیح او اغلب چیزی بیش از آرزویی محال نبود که قلب مقدس او پاداش عشقی را می‌دهد که او هرگز آن را تجربه نکرده بود. عیسی به او می‌گوید: «تو برای همیشه پیرو محبوب آن، مایهٔ خشنودی آن و قربانی آمال آن باقی خواهی ماند». «آن تنها اسباب شادمانی آرزوهای تو نخواهد بود، بلکه نقصهای تو را جبران و تکالیفت را برایت انجام خواهد داد.»(۵) این نوع دیندری با تمرکز صرف بر عیسی به عنوان انسان، درواقع نوعی فرافکنی است که فرد مسیحی

---

1. Marguerite-Marie Alacoque
2. Paray-le-Monial

۳ روزهٔ بزرگ، در انگلستان لنت (Lent)، ایام روزه و توبهٔ مسیحیان به عنوان مقدمهٔ عید فصح، اجرای آن از قرن ۱۴ سابقه دارد. ایام آن در کلیساهای شرق و غرب متفاوت است. در کلیسای غربی روزهٔ بزرگ از چهل روز پیش از عید فصح آغاز می‌شود که آن را چهارشنبهٔ خاکستری می‌خوانند (به مناسبت اینکه در این ایام مؤمنان بر پیشانی خود خاکستر می‌زنند) هفتهٔ آخر روزهٔ بزرگ را هفتهٔ مقدس می‌خوانند. در شرق، روزهٔ بزرگ دورهٔ ۸ هفته‌ای پیش از عید فصح است (به نقل از دایرة‌المعارف فارسی).

۴ به نقل از.

George Jickell SJ, The Life of Blessed Margaret Mary, (London, 1890), p. 258.

5. Ibid., 221

را زندانی و اسیر خودبینی[1] وسواس گونه می‌کند.

روشن است که ما هنوز از عقل گرایی خشک عصر روشنگری بسیار دور هستیم. با وجود این، بین دینی قلبی (در بهترین اشکالش) و خداگرایی طبیعی نوعی نسبت و رابطه وجود دارد. برای مثال، کانت به عنوان پیرو نهضت پیتیسم[2] فرقه‌ای لوتری که تسینتسندورف نیز ریشه در آن داشت، در کونیگسبورگ[3] پرورش یافته بود. پیشنهادهای کانت برای دینی در حدود عقل شبیه به تأکید آیین پیرایشگری بر دینی بود که «ریشه در سرشت واقعی روح دارد»[(۴)] و نه دین و ایمانی که بر پایهٔ نظریه‌هایی راجع به کلیسایی اقتدارگرا[5] استوار است. هنگامی که او به سبب دیدگاه تندروانه‌اش مشهور گردید، گفته می‌شود که کانت به خدمتکار پیتیست خود با گفتن اینکه او تنها «اصول جزمی شریعت را از میان برداشت تا راه را برای ایمان بازکند»[(۶)] آرامش خاطر داده بود. جان وسلی مجذوب روشنگری گردید و به خصوص با ایده‌آل آزادی همدلی نشان داد. او به علم و فن آوری علاقه‌مند بود، از روی تفنن به آزمایشهای الکتریکی پرداخت و در خوش بینی روشنگری نسبت به ماهیت بشری و امکان پیشرفت شریک بود. پژوهشگر امریکایی، آلبرت سی. اوتلر[7]، خاطرنشان می‌کند که دین تازهٔ قلبی و عقل‌گرایی عصر روشنگری هر دو ضد سنت بودند و هر دو به اقتدار و مرجعیت[8] بیرونی بی اعتماد بودند؛ هر دو علیه سنت‌گرایان در صف مدافعان تجدد گرایان قرار گرفتند و هر دو در تنفر از ستم و رفتار غیر انسانی و شور و علاقه به نوع دوستی[9] سهیم بودند. درواقع، به‌نظر می‌رسد که دینداری رادیکال عملاً راه را برای ریشه دواندن ایده‌آلهای عصر

---

1. egotism

۲. Pietism (تورع)، نهضتی دینی در کلیساهای لوتری آلمان که در اواخر قرن ۱۷ م. علم شد. مؤسس آن ف. ی. شپنر بود. (نقل به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

3. Königsburg

4. Samuel Shaw, *Communion With God*, Quoted in Albert C. Outler "Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition" in Louis Dupre and Don E. Saliers. eds., *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989), p. 245.

5. authorititive

6. *Ibid.*, 248.

7. A. C. Outler

8. authoritity

9. philanthropy

روشنگری در میان یهودیان و نیز مسیحیان هموار ساخته است. شباهتی درخور ملاحظه درمیان برخی ازین جنبشهای افراطی به‌چشم می‌خورد. به‌نظر می‌رسید که بسیاری ازین فرقه‌ها با زیر پا گذاردن محرمات[1] دینی به تغییرات وسیع این دوره پاسخ می‌دهند. برخی کفرآمیز به‌نظر می‌رسیدند، برخی آشکارا الحادگرایانه بودند، در حالی‌که بعضی دیگر رهبرانی داشتند که فی‌الواقع ادعا می‌کردند تجسم خدا هستند. بسیاری از این فرقه‌ها لحن مسیح باورانه[2] داشتند و ظهور قریب‌الوقوع جهانی کاملاً تازه را نوید می‌دادند.

در انگستان تحت حکومت پیوریتن الیورکرامول، خصوصاً بعد از اعدام چارلز ول در ۱۶۴۹، غلبهٔ انتظار آخرالزمان در همه‌جا رواج داشت. مقامات پیوریتن کنترل شور و اشتیاق مذهبی را که در ارتش و در میان مردم عادی ظاهر شد و بسیاری از آنها فرارسیدن فرمانروایی مسیح را نزدیک می‌دیدند، دشوار یافته بودند. خداوند روح خود را بر همهٔ بندگان خود خواهد گستراند (همان‌طور که در **کتاب مقدس** وعده داده شده بود) و سلطنت خود را به‌طور قطعی در انگلستان بنا می‌کند. به‌نظر می‌رسد خود کرامول آرزوهای مشابهی را در دل می‌پروراند، همان‌طور که پیورتین‌هایی که طی دهۀ ۲۰ قرن ۱۷ درنیوانگلند ساکن شده بودند، چنین خیالاتی را در سر می‌پروراندند. در ۱۶۴۹ جرالد وینستنلی[3] جامعه «دیگرها»[4]ی خود را نزدیکی سری[5] بنا کرده بود و عزم نموده بود که نوع انسان را به حالت نخستین خود، یعنی هنگامی که آدم و حوا در باغ بهشت به زراعت مشغول بودند، بازگرداند: در این جامعه، مالکیت خصوصی، تمیز طبقاتی و قدرت بشری از میان خواهد رفت. اولین کویکرها ــ جورج فاکس[6] و جیمز نیلور[7] و پیروان آنها ــ بشارت می‌دادند که مردان و زنان می‌توانستند بی‌واسطه به خداوند تقرب جویند. در درون هر فردی نوری باطنی وجود داشت و همین که این نور کشف می‌شد و پرورش می‌یافت، هر انسانی قطع نظر از طبقه و مقام و موقعیتی که داشت، می‌توانست در

1. taboos
2. Messianic
3. Gerard Winstanley
4. Diggers
5. Surrey
6. George Fox
7. James Nylor

همین‌جا بر روی زمین به رستگاری دست یابد. خود فاکس صلح‌طلبی[1]، عدم خشونت و مساوات‌طلبی رادیکال را برای انجمن دوستان خود تبلیغ می‌کرد. امید به آزادی، برابری و برادری حدود ۱۴۰ سال قبل از اینکه مردم پاریس کاخ باستیل را به تسخیر خود درآورند، در انگلستان ظاهر شده بود.

افراطی‌ترین نمونه‌های این روحیهٔ دینی جدید وجوه مشترک فراوانی با بدعت‌گذاران اواخر قرون وسطی، مشهور به برادران روح آزاد[2] داشتند. همان‌طور که مورخ بریتانیایی، نورمن کوهن، در جستجوی عصر هزاره، هزاره گرایان انقلابی و آنارشیست‌های سری قرون وسطی[3] توضیح می‌دهد، برادران از سوی دشمنانشان به اعتقاد به تعدد خدایان متهم شدند. آنان «تردید نمی‌کردند که بگویند: «خدا همهٔ آن چیزهایی است که هست»، «خدا در هر شکلی و در هر عضوی از اعضای انسان هست، همان‌طور که قطعاً در نان عشاء ربانی حضور دارد.» «هر آفریده‌ای از ذات الوهی بهره دارد.» این به نوعی تفسیر دوبارهٔ شیوهٔ نگرش افلوطین بود. ذات ازلی همهٔ اشیا و موجودات که از واحد سریان یافته بودند، الوهی بود. هرچیزی که وجود داشت مشتاق بازگشت به مبداء الهی بود و مآلاً دوباره به سوی خدا بازخواهد گشت: حتی سه شخص تثلیث سرانجام در وحدت آغازین[4] مستغرق خواهند گردید. رستگاری با درک و شناخت ماهیت الوهی خود ما، اینجا، بر روی زمین به‌دست می‌آمد. رساله‌ای نوشتهٔ یکی از برادران که در زاویهٔ درویشی نزدیک راین کشف گردید، توضیح می‌داد: «ذات الهی ذات من و ذات من ذات الهی است.» برادران مکرراً می‌گفتند: «هر موجود عاقلی در ذات خود ملکوتی است.»[5] این بیشتر اشتیاقی سوزان برای فرا رفتن از محدودیتهای بشری بود تا کیش و مرامی فلسفی. همان‌طور که اسقف استراسبورگ گفت، برادران «می‌گویند آنان بنابر ذات خود خدا هستند، بدون هیچ نوع تبعیض و تمایزی. آنان براین باورند که همهٔ

---

1. Pacifism
2. Brethren of Free Spirit
3. Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1970 ed.), p. 172.
4. primal Unity
5. Ibid., 173.

کمالات الهی در آنها وجود دارد و اینکه آنان ازلی و در ازلیت هستند.»[۱]

کوهن استدلال نمود که فرق افراطی مسیحی در انگلستان زمان کرامول نظیر کویکرها، لولرها[۲] و رنترها[۳] به نوعی تجدید حیات ارتداد برادران روح آزاد بودند. البته، این تجدید حیاتی آگاهانه نبود، اما این شورمندان قرن هفدهمی مستقلاً به نگرش توحید وجودی[۴] دست یافته بودند که دشوار است آن را روایتی عام پسند از توحید وجود[۵] فلسفی ندانیم که اندکی بعد توسط اسپینوزا شرح داده خواهد شد. وینستنلی به احتمال زیاد اساساً به خدایی متعال اعتقاد نداشت، اگرچه او ـ مانند رادیکال‌های دیگر ـ از بیان ایمان خود به شیوهٔ عقلی اکراه داشت. هیچ یک از این فرق انقلابی واقعاً معتقد نبودند که رستگاری خود را به کفاره‌ای که عیسای تاریخی برای گناهان نوع انسان پرداخته بود، مدیون هستند. مسیحی که برای آنان اهمیت داشت حضوری منتشر در میان اعضای جامعه بود که تقریباً از روح‌القدس تمیزناپذیر بود. همه عقیده داشتند که نبوت هنوز ابزار اصلی برای تقرب به خداوند است و اینکه الهام بی‌واسطه به وساطت روح برتر از تعالیم ادیان رسمی بود. فاکس به پیروان خود یاد داد که در سکوتی که یادآور روش زهاد و عرفای مسیحیت شرقی یا شیوهٔ سلبی[۶] فیلسوفان قرون وسطی بود به تأمل در باب خداوند بپردازند. مفهوم کهن خدای تثلیثی در حال از میان رفتن بود: این حضور درون ذات الهی نمی‌توانست به سه شخص تجزیه پذیرد. نشانهٔ اصلی آن یگانگی بود که در وحدت و تساوی‌طلبی جوامع گوناگون بازتاب می‌یافت. مانند برادران روح آزاد، برخی از رنترها خود را با ذات الهی یکی می‌دانستند: بعضی ادعا می‌کردند مسیح یا تجسد تازه‌ای از خدا هستند. در مقام مسیح، آنان به تبلیغ نظریهٔ انقلابی نظم جهانی تازه می‌پرداختند. مثلاً در رسالهٔ جدلی کانگرنا یا فهرست و کشف بسیاری از خطاها، ارتدادها، کفرگوییها و اعمال سوء فرقه‌ای این زمانه[۷] (۱۶۴۰) منتقد پرسبیتری[۸] آنان

---

1. Ibid., 174.
2. Levelers
3. Ranters
4. pantheistic
5. pantheism
6. Via negativa
7. *Congraena or Catalogue and Discovery of Many of the Errors , Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectarians of this Time*
8. Presbyterian

توماس ادواردز[1] عقاید رنترها را به صورت زیر خلاصه نمود:

> هر موجودی در نشئهٔ نخست آفرینش خدا بود و هر آفریده‌ای خدا است. هر آفریده‌ای که حیات و جان دارد، بهره‌ای از وجود خدا است و دوباره به خدا بازخواهد گشت تا همچون قطره‌ای از قیانوس در او غرق شود... نسانی که با روح‌القدس تعمید یابد مانند خدا به همه چیز آگاهی دارد، نکته‌ای که رازی است عمیق... اینکه اگر شخصی به مدد روح بداند که مشمول لطف و رحمت است، حتی اگر مرتکب قتل شود یا باده بیاشامد، خدا در او گناهی نمی‌بیند... همهٔ زمین مأمن قدیسان است و باید جامعه‌ای از نیکان وجود داشته باشد و قدیسان در مزارع و املاک شریف زادگان و نظایر آنها شریک باشند.(۲)

مانند اسپینوزا، رنترها متهم به کفر و الحاد بودند. آنان آگاهانه محرمات مسیحی را در آیین اباحی خود نقض می‌کردند و کفرگویانه ادعا می‌نمودند که هیچ نوع تمایزی میان خدا و انسان وجود ندارد. روشن است که همه مانند کانت یا اسپینوزا قادر به تفکر علمی نبودند، اما در شور و سرمستی رنترها یا نور درونی کویکرها مشاهدهٔ نوعی آرمان که مشابه آرمانی است که قرن بعد انقلابیون فرانسوی الههٔ عقل را در معبد خدایان بر تخت نشاندند، دشوار نیست.

شماری از رنترها ادعا می‌کردند که مسیح، یعنی صورت تجسد یافتهٔ[3] خدا هستند که مقدر بود ملکوتی تازه را بنیان گذارد. توصیفاتی که ما از زندگی آنها در اختیار داریم در برخی موارد نشانگر اختلال ذهنی است، اما با این حال به‌نظر می‌رسد پیروان زیادی را به سوی خود جذب کرده بودند و این آشکارا مبین نیاز روحی و اجتماعی انگلیس زمانهٔ آنها ست. مثلاً ویلیام فرانکلین[4]، صاحب ملکی آبرومند در ۱۶۴۶، پس از اینکه اعضای خانواده‌اش به طاعون مبتلا شدند به بیماری روحی دچار شد، با اعلام اینکه خدا و مسیح است هم‌دینان خود را به وحشت انداخت، اما بعداً سخن خود را پس گرفت و اظهار ندامت کرد. به نظر می‌رسید که او کنترل مشاعر خود را به‌طور کامل در اختیار دارد، اما با وجود این همسر خود را ترک گفت و با زنان دیگر رابطه برقرار نمود و ظاهراً زندگی توأم با فقر

---

1. Thomas Edwards
2. Ibid., 290.
3. reincarnation
4. William Franklin

و شرم‌آوری را پیشه نمود. یکی از این زنان، ماری گدبوری[1]، مدعی دیدن رویاها و شنیدن صداهایی شد و نظام اجتماعی تازه‌ای را پیشگویی نمود که همهٔ تمایزات طبقاتی را از میان می‌برد. او فرانکلین را به عنوان خدا و مسیح خود پذیرفت. به نظر می‌رسد که آنان پیروانی را به کیش خود جذب نمودند، اما در ۱۶۵۰ دستگیر و تنبیه شدند و در برایدول[2] محبوس گردیدند. تقریباً در همین زمان، فردی به نام جان رابینز[3] نیز به عنوان خدا تقدیس می‌شد؛ او ادعا می‌کرد که خدای پدر است و معتقد بود که همسر او به‌زودی منجی[4] جهانیان را به دنیا خواهد آورد.

برخی مورخان انکار می‌کنند که اشخاصی مانند رابینز و فرانکلین وابسته به فرقهٔ رنترها بودند و اشاره می‌کنند که ما تنها اعمال و فعالیتهای آنها را از زبان دشمنانشان می‌شنویم که ممکن است عقاید آنها را به دلایل جدلی تحریف کرده باشند، اما برخی متون از رنترهای برجسته مانند یاکوب باوتیوملی[5]، ریچارد کوپین[6] و لارنس کلارکسون[7] به‌جا مانده است که نظیر همین عقاید غریب و پیچیده را نشان می‌دهند: آنان نیز مرامی اجتماعی و انقلابی را تبلیغ می‌کردند. باوتیوملی در کتاب **جنبه‌های تاریک و روشن خدا**[8] (۱۶۵۰)، به شیوه‌ای از خدا سخن می‌گوید که عقاید متصوفهٔ اسلامی را به‌یاد می‌آورد که می‌گفتند خدا چشم، گوش و دست انسان است که به او باز می‌گردد. او می‌پرسد، «ای خدا تو را به چه زبانی باید بخوانم؟ زیرا اگر بگویم تو را می‌بینم، جز این نگفته‌ام که تو خود را می‌بینی، چون در من چیزی نیست که قادر به دیدن تو باشد مگر خود تو. اگر بگویم تو را می‌شناسم، آن چیز دیگری نیست مگر معرفت تو به خودت.»[9] باوتیوملی مانند عقل گرایان آموزهٔ تثلیث را انکار نمود و نیز مانند متصوفه اعتقاد خود را به الوهیت مسیح با گفتن اینکه او در حالی‌که دارای ذات الوهی بود، خدا نمی‌توانست فقط در یک انسان تجلی یابد، تعدیل می‌کند و همان‌طور که واقعاً و از لحاظ جوهری در کالبد انسان و

1. Mary Gadbury
2. Bridewell
3. John Robbins
4. Saviour
5. Jacob Bauthumely
6. Richard Coppin
7. Laurence Clarksom
8. *The Light and Dark Sides of God.*
9. Ibid., p. 303

موجودات دیگر ساکن است، همین طور در جسم مسیح نیز سکنی دارد.»(۱) پرستش خدایی شخصی و مکان‌مند بت‌پرستی است، آسمان مکان خاصی نیست، بلکه حضور روحانی مسیح است. باوتیوملی معتقد بود که تصور کتاب مقدس از خدا ناکافی است: «گناه ارتکاب عملی خاص نیست، بلکه شرط و حالت نادیده گرفتن ماهیت الهی ما است، اما به گونه‌ای نامعلوم، خد در ارتکاب گناه سهیم بود که این صرفاً جنبهٔ تاریک خدا و فقدان محض نور و روشنایی است.»(۲) دشمنان باوتیوملی او را به جرم الحاد محکوم کردند، اما شیوهٔ نگرش او در اساس چند ن از دیدگاه فاکس، وسلی و تسیتسنبورگ[3] متفاوت نبود، هرچند بسیار بی‌پرده‌تر بیان شده است. او مانند پیتیست‌ها و متودیست‌های بعدی می‌کوشید خدایی را که جنبهٔ انتزاعی یافته و به گونه‌ای غیرانسانی عینی شده بود، درونی سازد و تجربهٔ دینی را جانشین نظریهٔ سنتی کند. او همچنین در انکار اقتدار و مرجعیت کلیسا و دیدگاهی اساساً خوش‌بینانه نسبت به نوع انسان سهیم بود که بعداً فیلسوفان روشنگری و کسانی که از دین قلبی حمایت می‌کردند، در آن شریک بودند.

باوتیوملی با طرح نظریهٔ عمیقاً تحریک کننده و مخرب قداست گناه به استقبال خطر می‌رفت. اگر خدا همه چیز بود، پس گناه هیچ‌چیز مهمی نبود ــ این قولی بود که رنترهایی نظیر لارنس کلارکسون و السترکوپ[4] نیز کوشیدند آشکارا با زیر پا گذاشتن اخلاق جنسی رایج یا با کفر و ناسزاگویی در ملاء عام آن را اثبات کنند. کوپ به خصوص به خاطر میگساری و استعمال زیاد دخانیات انگشت‌نما بود. وقتی که او به فرقهٔ رنتر پیوست، در آنچه که آشکارا اشتیاقی سرکوب شده برای کفر و ناسزاگویی بود، زیاده‌روی نمود. دربارهٔ او می‌خوانیم که یک ساعت تمام بر منبر کلیسایی در لندن کفرگویی کرد و به مهماندار میکده‌ای چنان شدید فحش و ناسزا داد که او ساعتها از آن بر خود می‌لرزید. این می‌توانست واکنشی در مقابل

---

1. Ibid., p.304. 2. Ibid., p. 305. 3. Zinzenburg
4. Alastair Coppe

اخلاقیات سرکوبگرانهٔ پیوریتن با تأکید بیمارگونه‌اش بر گناهکار بودن نوع انسان باشد. فاکس و پیروان کویکر او پافشاری می‌کردند که گناه به هیچ‌وجه اجتناب‌ناپذیر نبود. او مسلماً دوستان خود را به گناه ترغیب نمی‌کرد و از بی‌بندوباری رنترها نفرت داشت، اما می‌کوشید به تبلیغ انسان‌شناسی[1] خوشبینانه‌تری بپردازد و تعادل را بازگرداند. لارنس کلارکسون در رسالهٔ چشم واحد[2] استدلال نمود که چون خداوند همهٔ چیزها را خوب آفریده بود، «گناه» تنها در ذهن و خیال انسانها وجود داشت. خدا خود در کتاب مقدس ادعا کرده بود که تاریکی را به نور و روشنایی تبدیل می‌کند. توحیدگرایان همواره کنارآمدن با واقعیت گناه را دشوار یافته بودند، هرچند عرفا کوشیده بودند نگرشی کل نگرانه[3]تر را کشف کنند. جولیان اهل نورویچ اعتقاد داشت که گناه «سودمند» و تا حدی ضروری بود. عرفای یهود اشاره کرده بودند که گناه به گونه‌ای که بر ما نامعلوم است ریشه در ذات خدا داشت. اباحی‌گری[4] افراطی رنترهایی مانند کوپ و کلارکسون می‌تواند کوششی کم عمق برای متزلزل ساختن پایه‌های مسیحیتی سرکوبگر دانسته شود که مؤمنان را با نظریهٔ خدایی خشمگین و منتقم مرعوب ساخته بود. عقل گرایان و مسیحیان «روشن‌بین» نیز می‌کوشیدند غل و زنجیرهای دینی را که خدا را همچون شخصیتی مقتدر و بی‌رحم نشان می‌دهند، در هم بگسلند و خدایی آسان گیرتر را کشف کنند.

مورخان اجتماعی خاطرنشان کرده‌اند که مسیحیت غربی به دلیل تناوب شدید دوره‌های سرکوب و آسان‌گیری در میان ادیان جهان جایگاهی ویژه دارد. آنان همچنین اشاره کرده‌اند که دوره‌های سرکوب معمولاً با تجدید حیات دینی همراه است. در بسیاری از کشورهای غربی سرکوبهای دورهٔ ویکتوریا جانشین فضای اخلاقی سهل‌گیرانه‌تر عصر روشنگری گردید که با غلیان گونه‌ای دینداری بنیادگراتر همراه بود. در زمانهٔ خود ما، ما شاهد جامعهٔ آسانگیرتر دههٔ ۶۰ قرن بیستم بودیم که جای خود را به اخلاقیات خشکه مقدس دههٔ ۸۰ می‌دهد که در اینجا نیز با ظهور

1. anthropoplogy
2. *Single Eye*
3. holistic
4. libertarianism

بنیادگرایی مسیحی در غرب همزمان بوده است. این پدیده‌ای پیچیده است که بدون شک علت واحدی ندارد. لیکن انسان وسوسه می‌شود که این پدیده را با مفهوم خدا مرتبط بداند که غربیان آن را دشوار و مشکل‌آفرین یافته‌اند. متألهان و عرفای قرون وسطی ممکن است به تبلیغ خدایی پرداخته باشند که منشاء عشق و محبت است، اما احکام خوفناک محکومیت بر روی درهای کلیساهای بزرگ که شکنجه‌های محکوم شدگان را تصویر می‌کنند، داستان دیگری را روایت می‌کنند. همان‌طور که دیده‌ایم، تاریکی و حس حضور وجه مشخصهٔ خدا در غرب بوده است. رنترهایی مانند کلارکسون و کوپ از تابوهای مسیحی سرپیچی می‌کردند و در همان زمانی که جنون شکار جادوگران در کشورهای مختلف اروپایی بیداد می‌کرد به تبلیغ قداست گناه می‌پرداختند. مسیحیان رادیکال انگلستان دورهٔ کرامول نیز در مقابل خدا و دینی که بسیار سخت‌گیر و ترسناک بود، سر به شورش بر می‌داشتند.

مسیحیت دوباره تولد یافته‌ای که در غرب، طی قرنهای هفدهم و هیجدهم، در حال ظاهر شدن بود، اغلب ناسالم بود و وجه ممیزه‌اش احساسات تند و گاهی هیجانات و واکنشهای خطرناک بود. ما می‌توانیم این را در موج شور و هیجان مذهبی مشهور به بیداری بزرگ[1] که طی دههٔ ۳۰ قرن ۱۸ سراسر نیوانگلند را فرا گرفت مشاهده کنیم. این موج هیجان مذهبی ملهم از مواعظ انجیلی جورج ویتفیلد[2]، شاگرد و همکار وسلی‌ها و خطبه‌های آتشین فارغ‌التحصیل ییل، جوناتان ادواردز[3] (۱۷۰۳-۱۷۵۸) بود. ادواردز این بیداری را در رساله‌اش روایت یک مؤمن از کار و معجزهٔ شگفت‌انگیز خدا در نورتمپتون کانکتیکات[4] توصیف می‌کند. در توصیفی که او از کشیش‌های آنجا ارائه می‌کند، چیزی غیرعادی نمی‌یابیم. آنان روحانیانی معقول، منضبط و شرافتمندی بودند، اما فاقد شور مذهبی بودند. آنان از زنان و مردان در هیچ‌یک از مستعمره نشینهای دیگر نه بهتر و نه بدتر بودند، اما در

---

1. Great Awakening 2. George Whitfield 3. Jonathan Edwards

4. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northamton, Connecticut.*

۱۷۳۴ دو فرد جوان به‌طور تکان دهنده‌ای به مرگی ناگهانی مردند و این حادثه (که به نظر می‌رسد سخنان ادواردز به تقویت آن کمک نمود) شهر را در جنون و التهاب شور مذهبی در خود فرو برد. مردم از چیزی مگر دین سخن نمی‌گفتند؛ آنان از کار دست می‌کشیدند و تمام روز را به خواندن **کتاب مقدس** می‌گذراندند. در حدود شش ماه قریب سیصد نفر از همهٔ طبقات اجتماع تغییر دین داده و تولدی دوباره یافته بودند: گاهی بیش از پنج نفر در یک هفته تغییر کیش می‌دادند. ادواردز این موج شور مذهبی را کار و معجزهٔ مستقیم خود *خدا* می‌دانست. او کاملاً به این قول اعتقاد راسخ داشت و صرف زبان استعارهٔ دینی نبود. همچنان که او مکرر می‌گفت «به‌نظر می‌رسد که خداوند شیوهٔ معمول» رفتار خود را در نیوانگلند رها ساخته و به شیوه‌ای شگفت‌انگیز و معجزه آسا مردم را به تغییر عقیده وا می‌دارد. لیکن باید اضافه نمود که روح‌القدس خود را در علایم تقریباً جنون‌آمیز جلوه‌گر می‌ساخت. ادواردز به ما می‌گوید، گاهی آنان از بیم خداوند کاملاً «درهم شکسته می‌شدند» و «زیر فشار احساس گناه که آنان تمایل داشتند فکر کنند برخلاف لطف و رحمت خداوند است، در ورطهٔ یأس و نومیدی فرو می‌رفتند». هنگامی که آنان ناگهان احساس نجات و رستگاری می‌کردند، شادی و شعفی به همان سان شدید جای حالت پیشین را می‌گرفت. آنان عادت داشتند «قهقهٔ خنده سر دهند و در همان زمان اشک مانند سیل از چشمانشان جاری می‌شد که با گریه‌های شدید همراه بود. گاهی آنان قادر نبودند که از گریستن و آه و ناله به صدای بلند خودداری کنند و تحسین و ستایش عظیم خود را بیان می‌کردند.»[1] ما آشکارا از طمأنینه و آرامشی که عرفا در همهٔ سنتهای دینی بزرگ بر آن بوده‌اند که نشانهٔ بارز اشراق و روشن‌بینی حقیقی است، بسیار دور هستیم.

این واگشتهای شدیداً عاطفی همچنان از ویژگیهای تجدید حیات دینی در امریکا باقی مانده است. این ویژگی تولدی تازه بود که با تلاطمهای شدید رنج و تلاش و صورت تازه‌ای از درگیری انسان غربی با مفهوم خدا همراه بوده است. این

۱ به نقل از: Wirt (ed), *Spiritual Awakening*, p. 110.

بیداری مانند بیماری مسری به شهرها و روستاهای مجاور گسترش می‌یافت، همچنانکه یک قرن بعد به ایالت نیویورک سرایت یافت و آنجا را منطقهٔ سوخته نامیدند، زیرا شعله‌های شور و تعصب مذهبی شهر را در کام خود فرو برد. موقعی که نودینان او در این حالت سرمستانه به‌سر می‌بردند، ادواردز خاطر نشان می‌کرد که آنان احساس می‌کردند که کل عالم به نظرشان مطبوع و خوشایند می‌رسید. آنان نمی‌توانستند خود را ازکتابهای مقدسشان دور سازند و حتی فراموش می‌کردند غذا بخورند. شاید شگفت‌آور نباشد که شور و هیجان آنان فروکش کرد و تقریباً سال بعد ادواردز اشاره نمود که «کاملاً محسوس بود که روح خداوند به تدریج لطف و رحمت خود را از ما دریغ می‌دارد.» در اینجا نیز او به شیوهٔ استعاری سخن نمی‌گفت: ادواردز در موضوعات دینی متفکر واقعاً ظاهرگرای غربی بود. او جداً معتقد بود که جنبش بیداری انکشاف بی‌واسطهٔ خداوند در میان آنان بود و همچون عید پنجاهه فعل و تأثیر ملموس روح‌القدس محسوب می‌شد. هنگامی که خدا خود راکنار کشید، همان‌طور که به طور ناگهانی به میان آنها آمده بود، جای او را ــ بازهم به شیوه‌ای کاملاً ظاهری ــ شیطان گرفت. یأس و نومیدی جانکاه جانشین شور و سرمستی شد. نخست انسانی بیچاره با بریدن گلویش خود راکشت و «پس از این واقعه گروههای وسیعی از مردم در این شهر و شهرهای دیگر به‌نظر می‌رسید شدیداً تحت تأثیر این رویداد قرار گرفته‌اند و گویی نیرویی آنان را وا می‌داشت که همان کاری را انجام دهند که آن شخص انجام داده بود. بسیاری چنان حالی داشتند که گویی کسی به آنها گفته بود «گلوی خود را قطع کنید، الان فرصت مناسبی است، همین الان.» دو نفر در اثر اوهام عجیب و شورمندانه دیوانه شدند»[1] دیگر کسی به این فرقه روی نیاورد، اما افرادی که ازین تجربه جان به در بردند، نسبت به قبل از این بیداری بزرگ آرام‌تر و شادتر بودند و اینکه ادواردز از ما می‌خواهد که این طور فکر کنیم. خدای جوناتان ادواردز و گروندگان به کیش او، که خود را با چنین غرابت و

---

۱. به نقل از. Ibid., p. 113.

رنج و عذابی آشکار ساخت، به‌وضوح در معاملاتش با پیروان خود همان‌قدر ترسناک و خودکامه بود که خدایان پیشین. این نوسانات شدید احساسی، شور و سرمستی جنون‌آمیز و یأس و نومیدی عمیق نشان می‌دهند که بسیاری از مردم امریکا که دارای امتیاز کمتری هستند هنگامی که معاملاتی با خدا داشتند، حفظ تعادل روحی خود را دشوار می‌یافتند. همچنین اعتقادی را به نمایش می‌گذارد که ما آن را در دین علمی نیوتون نیز می‌یابیم، مبنی بر اینکه خداوند مستقیماً مسئول هر چیزی (هر اندازه عجیب) است که در جهان اتفاق می‌افتد.

ربط دادن این دینداری پرشور و خردستیز با آرامش و طمأنینهٔ باوقار آبای بنیانگذار دشوار می‌نماید. ادواردز مخالفان زیادی داشت که نسبت به جنبش بیداری نظری فوق‌العاده انتقادی داشتند. لیبرال‌ها ادعا می‌کردند خداوند خود را به شیوه‌ای عقلانی به نمایش می‌گذارد و نه با دخالتهای نامعقول در امور بشری، اما آلن هایمارت[1] در کتاب دین و ذهن امریکایی، از بیداری بزرگ تا انقلاب، استدلال می‌کند که «تولد تازهٔ بیداری روایتی انجیلی از ایده‌آل روشنگری دربارهٔ جستجوی سعادت بود و نمایشگر نوعی «آزادی» هستی شناختی از جهانی بود که در آن هر چیزی تشویش و نگرانی نیرومندی را در انسان بیدار می‌سازد.»[۲] جنبش بیداری در مستعمره نشینهای فقیرتر اتفاق افتاد که در آنها مردم انتظار اندکی برای نیل به خوشبختی و سعادت در این دنیا داشتند، بر خلاف امید و آرزوهای دورهٔ روشنگری که فرهیخته‌تر بود. ادواردز استدلال کرده بود که تجربهٔ دوبارهٔ تولد یافتن به احساس شادی و درک زیبایی راه می‌برد که از هر نوع احساس طبیعی متفاوت است. بنابراین، در جنبش بیداری تجربهٔ خدا روشنگری دنیای جدید را برای انسانهای بیشتری، جز افراد معدود موفقی در مستعمره نشینها، دسترس‌پذیرتر ساخته بود. همچنین باید به خاطر داشته باشیم که روشنگری فلسفی نیز به عنوان

1. Alan Heimart
2. Alan Heimart, *Religion and the American Mind, From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968), p. 43.

جنبش رهایی بخش و شبه مذهبی تجربه شده بود. اصطلاحات روشنگری (اِکلریسِمان)[1] و روشن‌بینی (آفکِلرونگ)[2] فحوای دینی روشنی دارند. خدای جوناتان ادواردز همچنین به شور و شوق انقلابی سال ۱۷۷۵ کمک نمود. در نظر حیاگران، بریتانیا روشنایی تازه‌ای راکه چنین درخشان، طی انقلاب پیوریتن، همه جا را منور ساخته بود و اکنون به‌نظر می‌رسید رو به زوال و انحطاط می‌گذاشت از دست داده بود. این ادواردز و همکاران او بودند که امریکاییانِ طبقات پایین‌تر را ترغیب نمودند تا نخستین گامها را به سوی انقلاب بردارند. انتظار منجی موعود در دین ادواردز نقشی اساسی داشت: سعی و مجاهدهٔ بشری به فرارسیدن ملکوت خداوند شتاب می‌بخشید که دردنیای جدید دست یافتنی و قریب‌الوقوع بود. خود جنبش بیداری (به رغم سرانجام مصیبت‌بارش) به مردم باوراند که فرآیند نجات و رستگاری که **کتاب مقدس** به توصیف آن پرداخته بود، هم‌اکنون آغاز شده بود. خداوند جداً به این طرح معتقد بود. ادواردز تفسیری سیاسی از نظریهٔ تثلیث به عمل آورد: پسر «خدایی بود که درک و همدردی خداوند او را خلق نمود و ازین‌رو طرح و نسخهٔ کامل دنیای جدید بود؛ روح، «خدای مقوم عمل» نیرویی بود که به این صرح کلی در گسترهٔ زمان واقعیت می‌بخشید.[3] بنابراین، در دنیای جدید امریکا، خد وند قادر خو هد بود به تأمل در کمالات خود در روی زمین بپردازد. جامعه «زیباییهای» خود خداوند را به نمایش خواهد گذاشت. نیوانگلند «شهری بر روی کوه» و نوری همراه امتها خواهد بود که «با تابش جلال بهره از فراز آن می‌درخشد که برای همه جذاب و دلربا خواهد بود.»[4] ازین رو خدای جوناتان ادواردز در این دنیای نو تجسد خواهد یافت: تصور بر این بود که مسیح در جامعه‌ی نیک وسالم تجسم می‌یابد.

کلونی‌های دیگر طلایه‌دار ترقی بودند: آنان علم شیمی را در برنامه‌های درسی مدارس امریک گنجاندند و تیموتی دوایت[5]، نوهٔ ادواردز، معرفت علمی را مقدمهٔ

1. éclaircissement (enlightenment)
2. Aufklärung (enlightenment)
3. "An Essay on the Trinity" quoted in ibid., pp. 62-63.
۴. به نقل از: Ibid., p. 101.

کمال نهایی نوع انسان می‌دانست. خدای آنان آنگونه که لیبرال‌های امریکایی گاهی تصور می‌کردند ضرورتاً به معنای تاریک اندیشی نبود. کلونی‌ها از کیهان‌شناسی نیوتون تنفر داشتند که در آن برای خدا پس از اینکه موجودات را آفرید، دیگر کاری باقی نمی‌ماند. همان‌طور که پیشتر دیدیم، آنان خدایی را ترجیح می‌دادند که واقعاً در جهان فعال بود: نظریهٔ تقدیر ازلی آنها نشان می‌داد که در نظر آنان خدا فی‌الواقع مسئول هر چیزی بود که در روی زمین اتفاق می‌افتاد، چه خوب یا بد. این به آن معنا بود که علم تنها قادر بود خدایی را آشکار سازد که می‌توانست در همهٔ فعالیتهای مخلوقاتش ــ طبیعی، مدنی، مادی و روحانی ــ حتی در فعالیتهایی که به نظر صدقه‌آمیز می‌رسید، تشخیص داده شود. از برخی جهات، کلونی‌ها در اندیشهٔ خود جسورتر از لیبرال‌ها بودند، که با تحدید حیات دینی آنها مخالف بودند و ایمانی ساده را به «مفاهیم نظری پیچیده» که آنها را از تعالیم احیاگرانی نظیر ویتفیلد و ادواردز برآشفته می‌ساخت، ترجیح می‌دادند. آلن هایمارت استدلال می‌کند که خاستگاههای ضد تعقل گرایی[1] در جامعهٔ امریکایی ممکن است نه در آرای کلوینی‌ها و بشارت‌گران، بلکه در اندیشه‌های بوستونی هایِ معقول‌تر، مانند چارلز چاونسی[2] و سموئیل کوئینسی[3] ریشه داشته باشد که آرا و اندیشه‌هایی را دربارهٔ خدا ترجیح می‌دادند که «ساده و روشن‌تر» بودند.

تحولات مشابه چشمگیری در درون یهودیت وجود داشت که همچنین راه را برای گسترش ایده‌آلهای عقل گرایانه در میان یهودیان آماده می‌ساخت و بسیاری را قادر می‌گرداند تا با جمعیت غیر یهودی در اروپا کنار بیایند. در سال فاجعه‌آمیز ۱۶۶۶ یک مسیح یهودی اعلام نمود که رستگاری و نجات در شرف وقوع است و یهودیان سراسر جهان با شور و هیجان از دعوت او استقبال کردند. شبتای صبی[4] در سالگرد ویرانی معبد در خانواده‌ای از یهودیان ثروتمند سفاردی در ازمیر[5] در آسیای صغیر به دنیا آمد. در حالی‌که رشد می‌یافت، گرایشهای غریبی را از خود

---

5. Timothy Dwight
1. anti -intellectualism
2. Charles Chauncey
3. Samuel Quincey
4. Shabbetai Zevi
5. Smyrna

بروز می‌داد که ما امروزه احتمالاً آن را علایم شیدایی ـ افسردگی[1] تشخیص می‌دهیم. او دوره‌هایی به افسردگی عمیق دچار می‌شد و در این اوقات از خانواده‌اش کناره می‌گرفت و در تنهایی می‌زیست. متعاقب این دوره‌ها شور و شوق زایدالوصفی به او دست می‌داد که تا مرز وجد و خلسه[2] پیش می‌رفت. طی این دوره‌های «جنون‌آمیز» عمداً و آگاهانه احکام شریعت موسوی را نقض می‌کرد: علناً غذاهای حرام می‌خورد، نام مقدس خداوند را بر زبان می‌آورد و ادعا می‌کرد که خداوند طی مکاشفه‌ای خاص به او الهام نموده که چنین کند. او بر این باور بود که مسیح موعود است. سرانجام روحانیان یهودی دیگر نتوانستند این را تحمل کنند و در ۱۶۵۶ آنها شبتای را از شهر تبعید کردند. او در میان جوامع یهودی امپراطوری عثمانی آوارگی پیشه نمود. طی یکی از دوره‌های جنون در استانبول، اعلام نمود که تورات نسخ شده بود و با صدای بلند فریاد کشید: پاک و مقدسی ای پروردگار من که خوردن حرام را مجاز ساخته‌ای. در قاهره ازدواج او با زنی که از قوم کشیهای مرگبار لهستان در ۱۶۴۸ جان به در برده بود و اکنون به عنوان فاحشه زندگی می‌کرد، جنجال آفرید. در ۱۶۴۲ شبتای عازم اورشلیم شد: در این زمان او دورهٔ افسردگی شدید خود را می‌گذراند و معتقد بود شیاطین روح او را تسخیر کرده بودند. در فلسطین او چیزهایی دربارهٔ خاخامی جوان و دانشمند به نام ناتان[3] شنید که جن‌گیر[4] ماهری بود، ازین رو برای یافتن او در خانه‌اش در غزه به این شهر عزیمت نمود.

مانند شبتی، ناتان نیز به مطالعهٔ عرفان مکتب اسحاق لوریا پرداخت. هنگامی که او این یهودی ناآرام اهل ازمیر را ملاقات نمود، به او گفت که دیوانه و جن زده نیست: یأس حزن‌انگیز او ثابت می‌کرد که او درواقع مسیح بود. هنگامی که او به اعماق وجود خود فرو می‌رفت، علیه نیروهای پلید آن سوی دیگر می‌جنگید و بارقه‌های الهی در قلمرو کلیپوت را رها می‌ساخت که تنها می‌توانست توسط خود

1. manic-depressive
2. ecstasy
3. Nathan
4. exorcist

مسیح نجات داده شود. شبتی مأموریت داشت قبل از اینکه بتواند نجات نهایی اسرائیل را به دست آورد، به اعماق دوزخ فرو رود. در آغاز شبتای هیچ یک از اینها را نمی خواست، اما سرانجام بلاغت ناتان او را ترغیب نمود. در ۳۱ مه ۱۶۶۵، شور وشادی جنون‌آمیزی وجود او را فراگرفت و با تشویق ناتان رسالت مسیحانهٔ خود را اعلام کرد. روحانیان بزرگ یهودی همهٔ این دعاوی را به عنوان سخنان پوچ و بی‌معنا رد کردند، اما بسیاری از یهودیان فلسطین دور شبتای جمع شدند و او دوازده حورای را به‌عنوان داوران قبایل اسرائیل انتخاب کرد که باید به‌زودی دوباره تشکیل جلسه می‌دادند. ناتان طی نامه‌هایی این اخبار خوش را به جوامع یهودی ایتالیا، هلند، آلمان و لهستان و نیز شهرهای امپراطوری عثمانی اعلام نمود و شور و هیجان مسیحانه مانند حریقی شعله‌ور در سراسر جهان یهودی گسترش یافت. قرنها تعقیب و آزار و طرد و انزوا یهودیان اروپا را از جریان اصلی یهودیت جدا نموده بود و این وضعیت ناگوار بسیاری را به این باور کشانده بود که فکر کنند آیندهٔ جهان تنها به سرنوشت یهودیان وابسته بود. سفاردی‌های اخلاف یهودیان تبعیدی اسپانیا عرفان لوریانی[1] را در قلوب خود زنده نگاه داشتند و بسیاری به این باور رسیده بودند که آخر الزمان فرا رسیده است. همهٔ اینها به گسترش کیش شبتای صبی کمک نمود. در سرتاسر تاریخ یهود، مدعیان مسیح موعود بسیار بوده‌اند، اما هیچ یک از آنها هرگز تا این حد در جلب حمایت توده‌ها موفق نبوده‌اند. وضعیت برای یهودیانی که می‌خواستند در اصالت پیام شبتای تردید روا دارند، خطرناک گردید. حامیان او به همهٔ طبقات جامعهٔ یهودی تعلق داشتند: از غنی و فقیر، عالم و عامی. جزوات و اعلامیه‌ها این اخبار خوش را به انگلیسی، هلندی، آلمانی و ایتالیایی منتشر می‌کردند. در هلند و لیتوانی تجمعات و راهپیماییهای عمومی به افتخار او برگزار می‌شد. همهٔ فعالیتها از حرکت باز ایستاد؛ به گونه‌ای شوم، یهودیان ترکیه نام سلطان را از ادعیهٔ روز شنبه حذف کردند و به‌جای آن اسم شبتای را گذاشتند. مآلاً، هنگامی که شبتای در ژانویه ۱۶۶۶ به استانبول وارد شد، به‌عنوان شورشی دستگیر

---

1. Lurianic

و در گالیپولی[1] زندانی شد.

پس از قرنها تعقیب و آزار و تبعید و تحقیر نشانه‌هایی از امید به چشم می‌خورد. در سراسر جهان، یهودیان نوعی رهایی و آزادی درونی را تجربه کرده بودند که شبیه به شور و خلسه‌ای به‌نظر می‌رسید که عرفای یهود برای لحظاتی معدود، هنگامی که به تأمل در باب جهان اسرارآمیز سفیروت می‌پرداختند، به تجربهٔ آن پرداخته بودند، اما این تجربهٔ رستگاری دیگر تنها ملک طلق شمار معدودی از افراد ممتاز نبود، بلکه ملک مشترک همگان بود. برای نخستین بار، یهودیان احساس می‌کردند که زندگی آنان ارزش و اهمیت داشت؛ نجات و رستگاری دیگر امیدی مبهم برای آینده‌ای دور دست نبود، بلکه واقعی و آکنده از معنا در زمان حال بود. دورهٔ رستگاری فرا رسیده بود. این تغییر ناگهانی چشم‌انداز تأثیری نازدودنی به‌جا گذاشت. چشمان تمامی جهان یهودی به‌گالیپولی دوخته شده بود، جایی که شبتای حتی بر دستگیرکنندگان خود تأثیر گذارده بود. وزیر ترک اسباب راحتی او را فراهم نمود. شبتای شروع به امضای نامه‌های خود نمود: «من پروردگار شما شبتای صبی هستم»، اما هنگامی که او برای محاکمه به استانبول بازگردانده شد، دوباره به حالت افسردگی مزمن دچار شده بود. سلطان او را در گرویدن به اسلام یا مرگ مخیر ساخت. شبتای اسلام را برگزید و بی درنگ آزاد شد. به او مستمری شاهانه داده شد و ظاهراً همچون مسلمانی مؤمن و وفادار در ۱۷ سپتامبر ۱۶۷۶ وفات نمود.

طبیعتاً این اخبار تکان دهنده حامیان او را گیج و مبهوت نمود و بسیاری از آنان ایمان خود را از دست دادند. ربی‌ها کوشیدند یاد و خاطره او را به کلی محو کنند: آنان همهٔ نامه‌ها، رساله‌ها و جزوات شبتای را هرکجا که می‌یافتند، نابود می‌ساختند. تا همین امروز، بسیاری از یهودیان از این شکست و فاجعهٔ مسیح موعود احساس شرمندگی می‌کنند و قبول آن را دشوار می‌یابند. ربی‌ها و عقل‌گرایان به یکسان آن را کم‌اهمیت جلوه داده‌اند. لیکن اخیراً محققان در کوششی برای درک معنای این رویداد عجیب و پیامدهای مهم‌تر آن از گرشوم شولم پیروی

1. Gallipoli

کرده‌اند.[1] هرچند ممکن است شگفت‌انگیز به نظر رسد، بسیاری از یهودیان، به رغم رسوایی ارتداد[2]شان به مسیح خود وفادار ماندند. تجربهٔ نجات و رستگاری آنان چنان عمیق بود که نمی‌توانستند باور کنند که خداوند آنها را فریب داده است. این یکی از بارزترین نمونه‌های تجربهٔ دینی رستگاری است که بر عقل و واقعیتهای محض پیشی می‌گیرد. در مواجهه با گزینهٔ ترک امید تازه‌یافتهٔ خود یا قبول مسیحی مرتد،[3] شمار درخور ملاحظه‌ای از یهودیان، وابسته به همهٔ طبقات، از تسلیم بـه واقعیتهای سخت تاریخ سرباز زدند. ناتان عزه‌ای بقیهٔ عمر خود را وقف موعظه و تبلیغ دربارهٔ سر ناشناختهٔ شبتای نمود: او با گرویدن به اسلام نبرد مادام‌العمر خود را با نیروهای شر ادامه داده بود. در اینجا نیز ناگزیر شده بود عمیق‌ترین قداستهای امت خود را به منظور وارد شدن در قلمرو تاریکی برای نجات کلیپوت زیرپا گذارد. او سنگینی فاجعهٔ ماموریت خود را پـذیرفته بـود و بـرای غـلبه بـر جـهان کـفر و بی‌خدایی از درون به ژرف‌ترین اعماق وجود خود فرو رفته بود. در ترکیه و یونان، حدود دویست خانوار (یهودی) به شبتای وفادار ماندند: پس از مرگش آنان تصمیم گرفتند از الگوی او برای تداوم نبرد با شر و پلیدی پیروی کنند و در ۱۶۸۳ به‌طور گروهی به اسلام گرویدند. آنان پنهانی به یهودیت وفادار ماندند، با ربی‌ها تماس و ارتباط نزدیک داشتند و در کنیسه‌های زیرزمینی و در خانه‌های یکدیگر اجتماع می‌کردند. در ۱۶۸۹ رهبر آنان یاکوب کوریدو[4] به زیارت مکه رفت و بیوهٔ مسیح اعلام نمود که روح شبتای صبی در او حلول کرده است. هنوز گروه کوچکی ازین دونمه‌ها[5] (اهل رده) در ترکیه وجود دارند که ظاهراً براساس شرع اسلامی زندگی می‌کنند، اما در پنهان کاملاً به یهودیت خود وفادارند.

سبتیون[6] دیگر تا این حد پیش نرفتند، اما به مسیح خـود و بـه کـنیسه وفـادار

---

1. Gershom Scholem, *Sabbati Zevi* (Princeton, 1973).

2. apostasy

3. apostate

4. Jacob Querido

۵. Donmeh (aposatates)، واژهٔ ترکی به معنای مرتد. نوآیین اعقاب پیروان شبتای صبی که مدعی بود مسیح موعود است که اکنون عمدتاً در ترکیه زندگی می‌کنند و در ظاهر به شریعت اسلام عمل می‌کنند.

۶. Sabbatarians یا اصحاب سبت، مسیحیانی (معمولاً پروتستانها) که روز یکشنبه را روز سبت می‌دانند و به رعایت آداب آن سخت پای بندند. این عنوان به فرقه‌هایی نیز که روز هفتم (یعنی شنبه) را ←

ماندند. به‌نظر می‌رسد برخلاف آنچه قبلاً تصور می‌شد شمار بیشتری ازین سبتیون نهان روش وجود داشته‌اند. طی قرن نوزدهم، بسیاری از یهودیانی که جذب صورت آزاد منشانه‌تر یهودیت شده یا آن را پذیرفته بودند، داشتن نیاکان سبتی را شرم‌آور می‌دانستند، اما به نظر می‌رسد بسیاری از پیشوایان روحانی یهود براین عقیده بودند که شبتای مسیح بوده است. شولم استدلال می‌کند که با اینکه عقیده به منجی موعود هرگز در یهودیت به جنبشی توده‌ای تبدیل نگشت، اما نباید شمار پیروان آن را دست کم گرفت. این عقیده جاذبهٔ خاصی برای مارانوس[1] داشت که به اجبار اسپانیایی‌ها به مسیحیت گرویده بود، اما مآلاً به یهودیت بازگشت. تصور ارتداد به عنوان راز حس گناه و رنج و اندوه آنان را تسکین می‌داد. سبت‌گرایی در جوامع سفاردی در مراکش، کشورهای بالکان، ایتالیا و لیتوانی رشد و شکوفایی یافت. برخی مانند بنیامین کوهن اهل رجیو[2] و ابراهام روریگو اهل مودنا[3]، عرفای یهودی برجسته‌ای بودند که پیوند خود را با این جنبش مخفی نگاه داشتند. از کشورهای بالکان، این فرقهٔ معتقد به مسیح موعود به یهودیان اشکنازی در لهستان گسترش یافت که به واسطهٔ یهودستیزی فزاینده در اروپای شرقی نومید و خسته شده بودند در ۱۷۵۹ پیروان پیغمبر عجیب و شوم یاکوب فرانک[4] از روش مسیح خود پیروی نمودند و همگی به مسیحیت گرویدند، اما در پنهان به یهودیت وفادار ماندند.

شولم به مقایسهٔ روشنگرانه‌ای با مسیحیت اشاره می‌کند. حدود ششصدسال قبل، گروه دیگری از یهودیان قادر نبودند امید خود را به مسیحی رسوا از دست بدهند که به مانند جنایتکاری معمولی در اورشلیم به قتل رسیده بود. آنچه که پل مقدس رسوایی صلیب نامیده بود از هر جهت مانند رسوایی مسیحی مرتد تکان دهنده بود. در هر دو مورد، پیروان تولد صورت تازه‌ای از یهودیت را اعلام کردند که

← روز سبت محسوب می‌دارند (مانند بعضی از ادونتیست‌ها) نیز اطلاق می‌شود (به نقل از دایرةالمعارف فارسی)

1. Marranos
2. Benjamin Kohn of Reggio
3. Abraham Rorigo of Modena
4. Jacob Frank

جانشین یهودیت کهن شده بود؛ آنان به کیش و عقیده‌ای[1] متناقض نما ایمان آورده بودند. این اعتقاد مسیحی که در شکست صبب حیات تازه‌ای آغاز شده بود با عقیدهٔ سبتیون مشابهت داشت که می‌گفتند ارتداد رازی مقدس بود. هر دو گروه بر این باور بودند که دانهٔ گندم باید در خاک زمین فسد می‌یافت تا ثمره دادن امکان‌پذیر می‌شد؛ آنان معتقد بودند که تورات کهن مرده بود و شریعت تازهٔ روح جانشین آن شده بود. هر دو گروه مفاهیم و نگرشهای تثلیثی و تجسیدی[2] دربارهٔ خدا را تکامل بخشیدند.

مانند بسیاری از مسیحیان در طی قرنهای هفدهم و هیجدهم، سبتیون براین باور بودند که آنان در آستانهٔ ورود به دنیایی تازه قرار داشتند. عرفای یهود بارها گفته بودند که در آخرالزمان اسرار حقیقی خداوند، که در دورهٔ تبعید پوشیده مانده بود، آشکار خواهد شد. سبتیونی که معتقد بودند در دورهٔ ظهور مسیح موعود زندگی می‌کردند، در دوری جستن از مفاهیم سنتی احساس آزادی می‌کردند، حتی اگر این به معنای پذیرش الهیاتی کفرآمیز بود. ازین رو ابراهام کاردازو[3] (متوفی ۱۷۰۶) که در خانواده‌ای مارانو تولد یافته و تحصیلات خود را با مطالعهٔ الهیات مسیحی آغاز کرده بود، عقیده داشت که همهٔ یهودیان به سبب گناهانشان مقدر بود که مرتد شوند. این درواقع کیفر اعمالشان بود، اما خداوند این قوم را ازین تقدیر وحشتناک با اجازهٔ دادن به مسیح که به نیابت از آنها خود را همچون قربانی بزرگ فدا کند، نجات داده بود. و به این نتیجه‌گیری هولناک رسید که یهودیان، در دورهٔ تبعید، هر نوع معرفت حقیقی از خدا را از دست داده بودند.

مانند مسیحیان و خداباوران طبیعی[4] عصر روشنگری، کاردازو می‌کوشید آنچه را به پیراید که زواید نادرست دین خود می‌دانست و به ایمان و دین سادهٔ کتاب مقدس بازگردد. به یاد داریم که طی قرن دوم، برخی گنوسیان مسیحی با فرق گذاشتن میان خدای پنهان عیسی مسیح و خدای بی ترحم یهودیان که مسئول

---

1. creed
2. Incarnational
3. Abraham Cardazo
4. Deists

آفرینش جهان بود، نوعی یهودستیزی مابعدالطبیعی را ابداع کرده بودند. حال کاردازو ناآگاهانه این اندیشهٔ کهن را احیا نمود، اما کاملاً آن را معکوس ساخت. او همچنین تعلیم می‌داد که دو خدا وجود دارد: یکی خدایی بود که خود را بر اسرائیل آشکار ساخته بود و دیگری که شناختی عام بود. در هر تمدنی مردم وجود علتی نخستین را اثبات کرده بودند: این خدای ارسطو بود که کل جهان شرک او را پرستش کرده بودند. این خدا هیچ معنا و اهمیت دینی نداشت: او جهان را نیافریده بود و هیچ نوع علاقه‌ای به نوع انسان نداشت. بنابراین، او خود را در کتاب مقدس که هرگز نامی از او نمی‌برد، آشکار نساخته بود. خدای دوم که خود را بر ابراهیم، موسی و انبیا آشکار ساخته بود، خدایی کاملاً متفاوت بود: او جهان را از عدم آفریده بود، اسرائیل را آزاد ساخته و خدای آن بود. لیکن در تبعید فیلسوفانی مانند سعدیا و موسی‌بن میمون در محاصرهٔ گوئیم قرار گرفتند و برخی از اندیشه‌های آنها را جذب نمودند. در نتیجه آنان این دو خدا را با یکدیگر خلط کرده و به یهودیان تعلیم داده بودند که آنها یکی و یکسان بودند. نتیجه این بود که یهودیان به پرستش خدای فیلسوفان پرداخته بودند، گویی که او خدای پدرانشان بود.

این دو خدا چه نسبتی با یکدیگر داشتند؟ کاردازو الهیاتی تثلیثی را ابداع نمود تا بدون رها ساختن توحیدگرایی یهودی به تبیین این خدای دیگر بپردازد. ذات احدیتی وجود داشت که شامل سه اقنوم یا جلوه بود. نخستین این سه اقنوم ذات مقدس ازلی (آتیکا قدیشا)[1] بود که علت نخستین شناخته می‌شد. اقنوم یا جلوهٔ دوم که از علت نخستین صدور می‌یافت، ملکا قدیشا[2] نامیده می‌شد؛ او خدای اسرائیل بود. جلوهٔ سوم شخینا بود که همان‌طور که اسحاق لوریا توصیف کرده بود، از ذات احدیت تبعید شده بود. کاردازو استدلال نمود که این «سه رکن ایمان» سه خدای کاملاً جدا نبودند، بلکه به گونه‌ای ناشناخته یکی بودند، همان‌طور که همهٔ آنها ذات واحدی را متجلی می‌ساختند. کاردازو سبتری میانه‌رو بود. او براین باور

---

1. Atika Kadisha (the Holy Ancient One)
2. Malka Kadisha (خدای اسرائیل)

نبود که وظیفهٔ او مرتد شدن است، زیرا شبتای صبی این تکلیف دردناک را به نیابت از او انجام داده بود، اما او در ارائهٔ نوعی تثلیث یکی از محرمات را نقض می‌کرد. در طی قرون، یهودیان از تثلیث‌گرایی که آن را کفرآمیز و بت‌پرستانه می‌دانستند نفرت یافته بودند، اما شمار درخور ملاحظه‌ای از یهودیان به این تصور منع شده جذب شده بودند. در حالی‌که روزگار بدون هیچ تغییری در جهان می‌گذشت، سبتیون ناگزیر بودند امیدهای مسیح باورانهٔ خود را تعدیل کنند. سبتیونی مانند نحمیا حییم[1]، سموئیل پریمو[2] و جوناتان ایبشوتس[3] به این نتیجه رسیدند که «سه احدیت» (سُد ها ـ الهوت)[4] به طور کامل در ۱۶۶۶ آشکار نشده بود. آن‌گونه که لوریا پیش‌بینی کرده بود، «شخینا از گرد و خاک‌سر بر آورده بود»، اما هنوز به ذات احدیت بازنگشته بود. نجات و رستگاری فرآیندی تدریجی بود و طی این دورهٔ انتقال، عمل نمودن به شریعت کهن و عبادت در کنیسه و پیروی از نظریهٔ مسیح موعود به‌طور مخفیانه مجاز بود. این سبت‌گرایی تجدیدنظر یافته توضیح می‌داد که چگونه بسیاری از روحانیان یهود که معتقد بودند شبتای صبی مسیح بود، توانستند در طی قرن هیجدهم بر منابر وعظ خود باقی بمانند.

افراط‌گرایانی که به ارتداد گراییدند، نوعی الهیات تجسد را پذیرفتند و ازین‌رو یکی از محرمات دیگر یهودی را نقض کردند. آنان به این باور رسیدند که شبتای صبی نه فقط مسیح، بلکه تجسد خدا بود. همان‌طور که در مسیحیت می‌بینیم، این باور به تدریج تحول یافت. ابراهام کاردازو آموزه‌ای را تعلیم می‌داد که با اعتقاد پل مقدس به تعظیم عیسی پس از رستاخیز او شبیه بود: هنگامی نجات و رستگاری در زمان ارتداد او آغاز شده بود، شبتای تا حد تثلیث سه جلوه بالا برده شده بود: «ذات مقدس» که متبرک باد نام او «خود را از جانب بالا کنار کشید و شبتای صبی صعود نمود تا به جای او خدا باشد.»(۵) بنابراین، او به نحوی به مقام الوهی ارتقا یافته بود

1. Nehemiah Hayim 2. Samuel Primo 3. Jonathan Eibeschütz
4. sod ha-elohut (mystery of the Godhead)

۵. به نقل از
Gershom Scholem, "Redemption Through Sin, in "*The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), p. 124.

و جای خدای اسرائیل، یعنی جلوهٔ دوم را گرفته بود. به‌زودی دو نمه‌هایی که به اسلام گرویده بودند! این مفهوم را یک گام پیشتر بردند و معتقد گردیدند که خدای اسرائیل فرود آمده و در شبتای تجسد یافته بود. چون آنان همچنین به این باور رسیدند که رهبرانشان تناسخ مسیح بودند، نتیجه گرفته شد که آنان به اوتار او نیز تبدیل شدند، شاید چیزی شبیه امامان شیعی. بنابراین، هر نسلی از مرتدان رهبری داشتند که تجسد خدا بود.

یاکوب فرانک (۱۷۹۱-۱۷۲۶) که پیروان اشکنازی خود را در ۱۷۵۹ به غسل تعمید ترغیب نمود، اشاره کرده بود که او از همان آغاز فعالیت دینی خود تجسد خدا بود. او به عنوان ترسناک‌ترین شخصیت دینی در سراسر تاریخ یهودیت معرفی شده است. او بی سواد بود و به آن افتخار می‌کرد، اما توانایی خلق اسطوره‌ای تاریک را داشت که بسیاری از یهودیانی راکه دین خود را بی معنا و نارضایت‌بخش می‌یافتند به خود جذب نمود. فرانک تبلیغ می‌کرد که شریعت کهن نسخ شده بود. درواقع، همهٔ ادیان باید نابود می‌شدند تا خدا بتواند به روشنی بدرخشد. او در سخنان پروردگار[1] سبت‌گرایی را تا مرز نیست‌انگاری[2] پیش برد. هر چیزی باید ویران می‌شد: «در هرجا آدم قدم می‌گذاشت، شهری ساخته می‌شد، اما هرجا من قدم می‌گذارم همه چیز نابود خواهد شد، زیرا من به این دنیا آمده‌ام که تنها نابود و ویران سازم».[3] در اینجا شباهتی نگران کننده با برخی گفته‌های مسیح وجود دارد که او نیز ادعا کرده بود نه برای آوردن صلح و آرامش، بلکه برای غلبهٔ شمشیر آمده بود. برخلاف عیسی و پل مقدس، فرانک چیزی را به جای قداستهای کهن پیشنهاد نمی‌کرد. کیش و عقیده نیست‌انگارانهٔ[4] او نیز احتمالاً با عقاید معاصر جوان‌تر وی، مارکی دو ساد[5]، بی شباهت نبود. تنها از طریق فرو رفتن در اعماق فساد و تباهی بود که انسانها می‌توانستند عروج نموده و خدای پاک را بیابند. این نه تنها به معنای رد و انکار همهٔ ادیان، بلکه به مفهوم ارتکاب «اعمال عجیبی» بود که به تحقیر داوطلبانه

1. *The Saying of the Lord* (Slowa Panskie)
2. nihilism
3. Ibid., p. 130.
4. nihilistic
5. Maquis de Sade

و قبح و بی‌شرمی کامل می‌انجامید.

فرانک عارفی یهودی نبود، بلکه روایتی خام‌تر از الهیات کاردازو را تبلیغ می‌کرد. او براین باور بود که هریک از این سه جلوه یا اقنوم تثلیث سبتری در روی زمین به وسیلهٔ مسیحی متفاوت نمایندگی خواهد شد. شبتای صبی، که فرانک عادت داشت او را «اقنوم اول» بنامد، تجسد «خدای پاک» بود که همان ذات قدیم مقدس کاردازو به شمار می‌رفت؛ خود او تجسد جلوه یا اقنوم دوم، یعنی خدای اسرائیل بود. مسیح سوم، که در شخینا تجسد می‌یابد، زنی خواهد بود که فرانک او را «باکره» می‌نامید، اما در حال حاضر بندهٔ جهان و اسیر نیروهای شر بود. جهان روی رستگاری نمی‌دید، مگر اینکه مردم بشارت نیست‌انگارانهٔ فرانک را می‌پذیرفتند. نردبان فرانک به شکل V بود: برای بالا رفتن به سوی خدا، انسان باید مانند عیسی و شبتای به اعماق وجود خود فرو رود. فرانک اعلام نمود: «این موضوع را باید به شما بگویم، مسیح، همان‌طور که می‌دانید، اظهار نمود که او برای نجات جهان از نیروهای شر آمده بود، اما من آمده‌ام که آن را از همهٔ قوانین و رسومی که تاکنون وجود داشته است، نجات دهم. وظیفهٔ من این است که همهٔ اینها را نابود کنم، به‌طوری که خدای پاک بتواند خود را آشکار نماید.»[1] آنهایی که می‌خواستند خدا را بیابند و خود را از نیروهای شر رها سازند باید در قدم نهادن در هاویه گام به گام از رهبر خود پیروی می‌کردند و همهٔ قوانینی را که بسیار مقدس می‌دانستند، نقض می‌کردند: «من به شما می‌گویم که همهٔ آنهایی که می‌خواهند سلحشور باشند باید بدون دین باشند و این به آن معنا است که آنان باید با اتکا به نیروهای خود به آزادی دست یابند.»[2]

در این نقل قول اخیر، ما می‌توانیم به رابطهٔ بین نگرش تاریک اندیشانهٔ فرانک و عقل گرایی عصر روشنگری پی ببریم. یهودیان لهستان که بشارت او را پذیرفته بودند، به‌روشنی دریافته بودند که دین آنها قادر نبود به آنان کمک کند تا خود را با شرایط وحشتناک در دنیایی انطباق دهند که محل امنی برای یهودیان نبود. پس از

1. Ibid., 2. Ibid

مرگ فرنک، کیش او بخش اعظم آنارشیسم خود را از دست داد و تنها عقیده به فرانک به عنوان خدای مجسم و آنچه را حفظ نمود که شولم آن را «احساس نیرومند و روشن رستگاری»[1] می‌نامد. آنان انقلاب فرانسه را نشانهٔ لطف و رحمت خداوند در حق خود می‌دانستند. آنان روحیهٔ ضد عرف و اخلاق اجتماعی را به سود عمل سیاسی رها ساختند و رؤیای انقلابی را در سر می‌پروراندند که جهان را از نو می‌ساخت. همین‌طور، دو نمه‌هایی که به اسلام گرویده بودند، غالباً در سالهای نخست قرن بیستم به ترکان جوان فعالی بدل خواهند شد و احتمالاً بسیاری در ترکیهٔ غیرمذهبی کمال آتاتورک جذب می‌گردند. بیزاری و نفرتی که همهٔ سبتیون نسبت به شعایر ظاهری احساس کرده بودند به یک معنا عصیانی علیه شرایط زندگی در گتوها[2] بود. سبت‌گرایی که دینی بسیار عقب مانده و تاریک‌اندیش به‌نظر رسیده بود، به آنان کمک کرده بود که خود را از رسوم کهن رها سازند و آنان را مستعد پذیرش اندیشه‌های جدید گرداند. سبتیون میانه‌رو، که در ظواهر شرع به یهودیت وفادار مانده بودند، غالباً پیشگامان روشنگری یهودی هسکالا[3] به‌شمار می‌رفتند؛ آنان همچنین در ایجاد جنبش یهودیت اصلاح‌گر، طی قرن نوزدهم، نقش فعالی داشتند. غالباً این مسکلیم‌هایِ اصلاح‌گر اندیشه‌هایی داشتند که آمیزهٔ غریبی از آرای کهنه و نو بود. ازین‌رو جوزف وهت اهل پراگ[4] در حدود ۱۸۰۰ نوشت که قهرمانان او موسی مندلسون، امانوئل کانت و شبتای صبی و اسحاق لوریا بودند. همهٔ افراد نمی‌توانستند راه خود را به مدرنیته از طریق راه‌های دشوار علم و فلسفه بگشایند: عقاید عرفانی مسیحیان و یهودیان رادیکال آنان را قادر می‌ساخت به سوی نوعی دنیاگرایی حرکت کنند که آنان زمانی آن را نفرت‌انگیز یافته و به

---

1. Ibid , p. 136.

۲. گتو (ghetto) محلهٔ مجزایی در شهرها که یهودیان مجبور به اقامت دسته‌جمعی در آن بودند. نخستین گتوی اجباری در اواخر قرن ۱۴ م در اسپانیا و پرتغال بود گتوها محصور بودند و دروازهٔ آنها هر شب در ساعت معینی بسته می‌شد و یهودیان مجبور بودند که در آن ساعت درگتو باشند والا مجازات می‌شدند. در بعضی از ممالک اسلامی نیز گتو به صورت «محلهٔ کلیمی‌ها» وجود داشته است (نقل به اختصار از دایرة‌المعارف فارسی)

3. Haskalah (Jewish enligltenment)

4. Joseph Wehte of Praque

نواحی ژرفتر و ابتدایی‌تر روح بازگشته بودند. برخی آرا و اندیشه‌های جدید را دربارهٔ خدا اخذ نمودند که فرزندان آنان را قادر می‌ساخت به‌کلی او را کنار گذارند.

در همان زمانی که یاکوب فرانک به بشرت نیست انگارانهٔ خود تکامل می‌بخشید، یهودیان لهستانی دیگر مسیح بسیار متفاوتی را یافته بودند. از زمان قوم‌کشیهای ۱۶۴۸، یهودیان لهستانی آسیبهای روحی بی خانمانی و یأس و ناامیدی را از سرگذرانده بودند که به همان شدت و قوت تبعید سفاردی‌ها از اسپانیا بود. بسیاری از عالم‌ترین و متدین‌ترین خانواده‌های لهستان یا کشته شده یا به کشورهای نسبتاً امن اروپای غربی مهاجرت کرده بودند. دهها هزار یهودی بی خانمان شده و بسیاری دیگر آواره گردیده بودند، از شهری به شهری دیگر نقل مکان می‌کردند و از اسکان و سکونت دایمی در یک محل محروم بودند. خاخام‌هایی که در آن‌جا مانده بودند غالباً قابلیت و استعداد اندکی داشتند و اتاق مطالعه آنان را از درک واقعیت سخت و هولناک جهان خارج دور ساخته بود. عرفای آوارهٔ یهود از ظلمت شیطانی آن سوی دیگر (آکرا سیترا)[1] که از خدا جدا شده بود سخن می‌گفتند. شکست و فاجعهٔ مصیبت‌بار شبتای صبی نیز به سرخوردگی و بی‌ثباتی عمومی کمک نموده بود. برخی از یهودیان اوکراین از جنبشهای پارساگرای مسیحی، که در کلیسای ارتدوکس روس نیز نفوذ یافته بودند، تاثیر پذیرفته بودند. یهودیان به خلق نوع مشابهی از دین فرهمند[2] مشغول شده بودند. گزارشهایی از یهودیان وجود داشت که در دعا و نیایش به حال خلسه می‌افتادند، آواز می‌خواندند و هلهله سر می‌دادند. در دههٔ سی قرن هیجده یکی از همین سرمستان به عنوان رهبر بلامنازع این دین قلبی یهودی ظهور یافت و مکتب مشهور به حسیدیسم[3] را بنیان گذاشت.

اسرائیل بن الیعازر[4] عالم و محقق نبود. او گردش در باغ و بوستان، سرودخوانی و گفتن قصه برای کودکان را به مطالعهٔ تلمود ترجیح می‌داد. او و همسرش در فقری

1. achra sitra
2. charismatic
3. Hasidism
4. Israel ben Eliezer

جانکاه در شمال لهستان در کلبه‌ای واقع در کوههای کارپات[1] زندگی می‌کردند. مدتی و درخت لیمو می‌کاشت و آن را به مردم شهرهای مجاور می‌فروخت سپس او و همسرش مهمانخانه‌دار شدند. سرانجام هنگامی که حدود سی و شش سال داشت، اعلام کرد که شفابخش ایمان و جن‌گیر شده است. او به روستاهای لهستان سفر نمود و با داروهای گیاهی، تعویذ و دعا به درمان بیماریهای روستاییان و اهالی شهر پرداخت. در این زمان شفا دهندگان زیادی وجود داشتند که دعا می‌خواندند و به‌نام پروردگار بیماری مبتلایان را شفا می‌بخشیدند. اسرائیل اکنون به بعل شم طوو[2] (صاحب نام نیک) شهرت یافته بود. با اینکه هرگز به کسوت روحانیت درنیامده بود، پیروانش او را ربی اسرائیل بعل شم طوو یا تنها بشت[3] می‌نامیدند اکثر درمانگران به سحر و جادو کفایت می‌کردند، اما بشت عارف نیز بود. واقعهٔ شبتای صبی او را نسبت به مخاطرات آمیزش با عارفان و عقیده به منجی موعود[4] متقاعد ساخته بود و او به شکل کهن‌تری از آیین قبالا بازگشت که نه خاص گروهی برگزیده، بلکه به همه تعلق داشت. به جای دیدن سقوط جرقه‌های الهی به جهان به عنوان یک فاجعه، بشت به پیروان خود یاد داد که به جنبهٔ روشن آن نگاه کنند. این جرقه‌ها در بخشی از عالم آفرینش سکنی داشتند و این به آن معنا بود که کل عالم سرشار از حضور خداوند است. یهودی مؤمن می‌توانست خدا را در جزئی‌ترین امور زندگی روزانه‌اش تجربه کند ـ در حالی که غذا می‌خورد، نوشابه می‌نوشید یا با همسرش معاشقه می‌کرد ـ زیرا جرقه‌های الهی در همه‌جا حضور داشتند. بنابراین، مردان و زنان در محاصرهٔ گروه‌های شیاطین نبودند، بلکه خدایی ناظر بر اعمال آنها بود که در هر نسیم بد یا شاخهٔ گل حضور داشت: او از یهودیان می‌خواست با اطمینان و شور و شادی به او تقرب جویند.

بشت طرحهای بزرگ لوریا را برای رهایی از جهان کنار گذاشت. حسید تنها مسئول به هم پیوستن دوبارهٔ جرقه‌هایی بود که از امور دنیای شخصی او ـ در

---

1. Carpathian Mountains 2. Baal Shem Tov 3. Besht
4. Messianism

همسرش، خدمتکارانش، وسایل خانه و غیره ــ به دام افتاده بودند. همان‌طور که هیلل تسایتلین[1]، یکی از مریدان بشت، توضیح داد حسید مسئولیت یگانه‌ای نسبت به محیط خاص خود دارد و تنها او است که می‌تواند آن را به انجام رساند: «هر انسانی منجی جهانی است که کلاً از آن او است. او تنها به آن چیزی می‌نگرد که باید به آن نگاه کند و تنها چیزی را احساس می‌کند که شخصاً برای احساس آن برگزیده شده است.»[۲] عرفای قبالا نوعی روش تمرکز و مراقبه (دِوِقوت)[3] را ابداع کرده بودند که به عرفا کمک می‌کرد به هرکجا که روی می‌کردند حضور خداوند را احساس کنند. همان‌طور که یکی از عرفای یهود در قرن هفدهم توضیح داده بود، عرفا باید درگوشه‌ای بنشینند، مطالعهٔ **تورات** را کنار بگذارند و «روشنایی شخینا را بر روی سرهای خود در نظر مجسم کنند، چنانکه گویی اطراف آنها را روشن می‌کند و آنها در میانهٔ نور و روشنایی نشسته‌اند.»[۴] این احساس حضور خداوند سراسر وجود آنها را از مسرتی سکرآور و عمیق سرشار ساخته بود. بشت به پیروان خود تعلیم می‌داد که این شور و خلسه به گروهی برگزیده از عارفان ممتاز اختصاص نداشت، بلکه هر یهودی وظیفه داشت به تأمل و مراقبه بپردازد و از حضور فراگیر خداوند آگاه گردد: درواقع قصور در تأمل و مراقبه در حکم بت‌پرستی بود، یعنی انکار این نکته که واقعاً چیزی غیر از خدا وجود دارد. این امر بشت را در تعارض مستقیم با متولیان دین قرار داد که بیم داشتند یهودیان مطالعهٔ **تورات** را به سود این ریاضتهای بالقوه خطرناک و غیرعادی ترک کنند.

با این همه، حسیدیسم به سرعت گسترش یافت، زیرا برای یهودیان ناراضی پیام امید به همراه داشت: به‌نظر می‌رسد که بسیاری از نوکیشان قبلاً سبتیون بوده‌اند. بشت نمی‌خواست که پیروان او مطالعهٔ **تورات** را کنار گذارند. در عوض او تفسیر

---

1 Hillel Zeitlin

۲. به نقل از:

Scholem. "Neutralization of Messianism in Early Hasidism" in ibid, p. 190

3. devekuth (concentration)

4. Scholem. "Devekut or Communion with God" in ibid., p. 207.

عرفانی تازه‌ای از آن به عمل آورد. از نظر او کلمهٔ میصوا (فرمان) به معنای عهد و پیمان بود. هنگامی که یکی از مؤمنان حسید یکی از دستورات تورات را انجام می‌داد، در حالی‌که به تمرکز ذهنی و مراقبه می‌پرداخت، او خود را به خدا، اصل و مبداء کل هستی نزدیک می‌ساخت، در همان زمانی که بارقه‌های الهی را در شخص یا چیزی که در آن لحظه با آن سروکار داشت، دوباره با ذات احدیت متحد می‌ساخت. تورات از دیرباز یهودیان را ترغیب کرده بود با انجام میصوا به مقدس ساختن جهان کمک کنند و بشت به سادگی تفسیر عرفانی از آن به عمل می‌آورد. گاهی پیروان حسیدیسم در شور و اشتیاق خود برای نجات جهان به گونه‌ای سؤال برانگیز تا اندازه‌ای زیاده‌روی می‌کردند: بسیاری از آنان برای رها ساختن جرقه‌های تنباکوهای خود در استعمال دخانیات افراط می‌کردند. باروخ مدزیبوزه[1] (۱۷۵۷-۱۸۱۰)، یکی دیگر از نوه‌های بشت، خانه‌ای مجلل با اثاثیه و فرشینه‌های عالی داشت و با این ادعا که او تنها به آزاد ساختن جرقه‌ها در این تجملات شکوهمند علاقه‌مند است به توجیه آن می‌پرداخت. ابراهام یوشع هشل اهل اپت[2] (متوفی. ۱۸۲۵) عادت به پرخوری داشت تا جرقه‌های الهی را در غذای خود نجات دهد.(۳) با این حال می‌توان این‌گونه اعمال حسیدی را کوشش برای یافتن معنا در جهانی بیرحم و خطرناک دانست. ریاضتهای تمرکز و مراقبه تلاشی جسورانه برای آشنایی زدایی از جهان جهت کشف زیبایی و شکوه درون بود. این بی‌شباهت به بینش تخیل‌آمیز رمانتیک‌های معاصر انگلیسی ویلیام وردزورث (۱۷۷۰-۱۸۵۰) و ساموئل تیلور کلریج(۴) (۱۷۷۲-۱۸۳۴) نبود که حیات یگانه‌ای[5] را احساس می‌کردند که عالم هستی را به هم پیوند می‌دهد. پیروان حسیدیسم همچنین در آنچه که آنان آن را نیروی الهی می‌دانستند که در سراسر عالم خلقت ساری است و آن را علی رغم رنجهای تبعید و تعقیب و آزار به مکانی خوشایند

1. Baruch of Medzibozh 2. Joshua Heschel of Apt

3. Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks" in Arthur Green, ed. *Jewish Spirituality,* 2 vols. (London, 1986, 1988), II, pp. 118-121. 4. Samuel Taylor Coleridge

5. One Life

مبدل می‌ساخت، آگاهی داشتند. به تدریج جهان مادی اهمیت خود را از دست خواهد داد و هر چیزی به گونه‌ای تجلی بدل خواهد شد: موسی تاتیل باوم اوجهالی [1] (۱۷۵۹ـ۱۸۴۱) گفت هنگامی که موسی بوتهٔ شعله‌ور را دیده بود، صرفاً حضوری الهی را دیده بود که در هر بوتهٔ واحدی شعله‌ور است و هستی آن را دوام می‌بخشد.(۲) کل عالم پوشیده در روشنایی الهی به‌نظر می‌رسید و پیروان حسیدیسم در شور و سرمستی خود با خوشحالی هلهله می‌کردند و سرود شادمانی سر می‌دادند. برخی حتی پشتک وارونه می‌زدند و به این ترتیب نشان می‌دادند که شکوه و زیبایی بینش آنها جریان کل جهان را واژگون ساخته بود.

برخلاف اسپینوزا و برخی رادیکال‌های مسیحی، منظور بشت این نبود که هر چیزی خدا است، بلکه قصد او این بود که همهٔ موجودات وابسته به خدا هستند که به آنها هستی و حیات می‌بخشد. او نیرویی حیاتی بود که هستی هر چیزی را دوام می‌بخشد. او بر این باور نبود که پیروان حسیدیسم از طریق عمل به تمرکز و مراقبه خدا خواهند شد یا حتی به اتحاد با خدا دست خواهند یافت ـ چنین جسارتی از دیدگاه همهٔ عرفای یهود گزاف‌آمیز به نظر می‌رسید. در عوض، پیروان حسیدیسم به خداوند تقرب می‌جستند و از حضور او آگاه می‌گردیدند. اکثر آنان انسانهایی ساده و بی‌تجربه بودند و اغلب ما فی‌الضمیر خود را به شیوه‌ای مبالغه‌آمیز بیان می‌کردند، اما آگاه بودند که اسطوره‌شان نباید به‌طور ظاهری تفسیر شود. آنان داستان و افسانه را به بحث فلسفی یا تلمودی ترجیح می‌دادند و افسانه را ابزار بهتری برای بیان و منتقل ساختن تجربه‌ای می‌دانستند که پیوند اندکی با عقل و واقعیتها داشت. بینش آنها کوششی خلاقانه برای تصویر وابستگی متقابل خدا و نوع انسان بود. خدا واقعیتی عینی [3] و خارجی نبود: درواقع، پیروان حسیدیسم معتقد بودند که به یک معنا آنان با تجدید حیات او پس از تلاش و از هم پاشیدگی‌اش در حال خلق دوبارهٔ وی بودند. با آگاهی یافتن از بارقهٔ الهی در درون

---

1. Moses Teitelbaum of Ujhaly

2. Ibid., p. 125

3. objective

خودشان، آنان به انسانهایی کامل‌تر تبدیل می‌شدند. به علاوه، آنان این بینش را به زبان اساطیری قبلا بیان می‌کردند. داوبائر لوباویچ[1]، جانشین بشت، می‌گفت که انسان و خدا وحدتی یگانه بودند: یک انسان تنها هنگامی که خدا در روز آفرینش اراده نموده بود به آدم تبدیل می‌شد، زمانی که او احساس جدا بودن خود را از بقیهٔ عالم هستی از دست داد و به «هیات کیهانی انسان نخستین که حزقیال صورت او را در عرش دیده بود»(۲) استحاله یافت. این تظاهر و بیان شخصی یهودی از عقیدهٔ یونانی یا بودایی اشراق و روشن‌بینی بود که موجودات بشری را از بعد متعالی هستی آنان آگاه می‌گردانید.

مسیحیان یونانی این نگرش را در نظریهٔ خود دربارهٔ تجسد و خداگونگی مسیح بیان کرده بودند. حسیدها صورت خاص تجسدگرایی خود را تکامل بخشیدند. صدیق[3]، روحانی حسیدی، به اوتار نسل خود تبدیل گردید، یعنی به حلقهٔ اتصال بین آسمان و زمین و نمایندهٔ حضور الهی. همان‌طور که ربی مناحم ناحوم اهل چرنوبیل[4] (۱۷۳۰-۱۷۹۶) نوشت، صدیق «واقعاً» جزئی از خدا است و به اصطلاح جایگاهی برابر با او دارد.(۵) همچنان که مسیحیان در کوشش برای نزدیک شدن به خداوند از مسیح تقلید می‌کردند، حسید از صدیق خود تقلید می‌کرد که به درگاه خداوند صعود نموده و اتحاد کامل را تجربه کرده بود. او شاهد زندهٔ امکان‌پذیری این اشراق و روشن‌بینی بوده است. چون صدیق به خدا نزدیک بود، حسیدها می‌توانستند از طریق او به خالق جهان تقرب جویند. آنان پروانه‌وار دور صدیق خود جمع می‌شدند و هنگامی که او داستانی را دربارهٔ بشت روایت می‌کرد یا آیه‌ای از تورات را شرح می‌داد، مشتاقانه به سخنان او گوش فرا می‌دادند. برخلاف فرقه‌های متعصب مسیحی، حسید دینی انزواطلب نبود، بلکه به شدت دینی جمع‌گرا بود. حسیدها می‌کوشیدند از صدیق خود در عروجش به وجود غایی همراه با پیرو

---

1. Dov Baer of Lubavitch
2. Scholem, "Devekuth" in *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 226-227.
3. Zaddik
4. Rabbi Menahem Nahum of Chernobyl
5. Arthur Green, "Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddick" in *Jewish Spirituality* II,p. 132.

مـرشد خـود در زنـدگی گـروهی پـیروی کـنند. تـعجب‌آور نـیست کـه ربـی‌های ارتدوکس‌تر لهستان از ایـن کـیش شـخصیت هـراسـناک گـردند کـه بـه‌طور کـامل حاخام‌های عالمی را که از دیرباز تجسم تورات شناخته بودند، تحت‌الشعاع قـرار می‌داد. ربی ایلیا بن سلیمان زلمان[1] (۱۷۲۰-۱۷۹۷) گائون یا رئیس آکادمی ویلنا[2] رهبری مخالفت با این جریان را به عهده داشت. فاجعه و شکست کامل شـبتای صبی برخی یهودیان را نسبت به عرفان فوق‌العاده بدبین ساخته بود و گائون ویلنا غالباً به عنوان قهرمان و مدافع دینی عقلانی شناخته شده بود. با وجـود ایـن، او قبالیستی پرشور و استاد و مفسر تلمود نیز بود. مرید و شاگرد نزدیک او ربی حییم ولوزهین[3] او را به خاطر «تسلط کامل و بلامنازع بر کل زهر... کـه آن را بـا شـور و حرارت عشق و بیم از حلال و عظمت الهی، همراه با قداست و خلوص و تمرکزی شگفت‌انگیز مطالعه می‌کرد»[(۴)] ستایش می‌نمود. هر وقت که او از اسحاق لوریـا سخن می‌گفت، تمامی بدن او به لرزه می‌افتاد. او صاحب کرامات و رویاهای صادقه بود، اما همواره تأکید می‌کرد که مطالعهٔ تورات راه اصلی او در راز و نیاز با خداوند بود. با وجود این، او درک و شناخت درخور ملاحظه‌ای از غایت رؤیـاها در رهـا ساختن شهود پنهان از خود نشان داد. همان‌طور که ربی حییم در ادامه می‌گوید «او عادت داشت بگوید که خداوند خواب را تنها برای این منظور آفرید که انسان بتواند به بصیرتهایی دست یابد که نمی‌تواند حتی پس از کار و کوشش فراوان در هنگامی که روح به بدن پیوسته است به آنها دست یابد، زیرا بدن مانند پردهٔ حایل است.»[(۵)]

آن‌طور که ما مایلیم تصور کنیم چنان شکاف عظیمی میان عرفان و عقل‌گرایی وجود ندارد. گفته‌های گائون ویلنا دربارهٔ خواب درک روشنی را از نقش ناخودآگاه نشان می‌دهد: ما همه به دوستان خود تـوصیه کـرده‌ایـم بـه امـید یـافتن راه حـل

---

1. Rabbi Elijah ben Solomon Zalman 2. Vilna

3. R.H. Volozhin

4. Sifra De-Zeniuta, trans. R. J. Za Werblowsky in Louis Jacobs, ed. *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976 and London, 1990), p. 171

5. Ibid., p 174.

مسأله‌ای که در ساعات بیداری از چنگ آنها گریخته است «به خواب روند.» هنگامی که اذهان ما آرام و آسوده هستند، افکار و اندیشه‌ها از بخش عمیق‌تر ذهن بیرون می‌آیند. تجربهٔ دانشمندانی نظیر ارشمیدس[1] که اصل معروف خود را در حمام کشف نمود در همین‌جا ریشه دارد. فیلسوف یا دانشمند واقعاً خلاق، مانند عارف، باید با جهان تاریک واقعیت نامخلوق و حجاب نادانستگی به امید ایجاد رخنه و شکاف در آن روبرو شود. مادامی که آنها با منطق و مفاهیم عقلی دست و پنجه نرم می‌کنند، الزاماً در تصورات یا صورتهایی از اندیشه که از پیش تثبیت یافته‌اند، محبوس می‌شوند. غالباً به نظر می‌رسد که کشفیات آنان از بیرون به آنها «داده شده است.» آنان به زبان کشف و الهام سخن می‌گویند. ازین‌رو ادوارد گیبون (۱۷۳۷-۱۷۹۴) که از تعصب دینی بیزار بود، در حالی‌که در میان ویرانه‌های معبد ژوپیتر در تپهٔ کاپیتولین در روم در فکر فرو رفته بود، تجربه‌ای داشت که به گونه‌ای لحظهٔ شهود منجر می‌شود که او را واداشت کتاب زوال و سقوط امپراطوری روم[2] را بنویسد. هنگام اظهارنظر دربارهٔ این تجربه مورخ قرن بیستمی آرنولد توین‌بی[3] آن را به عنوان «پیوند عاطفی» توصیف نمود: «او به‌طور بی‌واسطه از گذر تاریخ که به آرامی در جریانی نیرومند از درون او جریان می‌یافت و از حیات خود او که مانند موجی در حرکت جریانی عظیم جاری بود، آگاهی داشت.»[(4)] توین‌بی نتیجه می‌گیرد که این لحظهٔ کشف و الهام شبیه به «تجربه‌ای است که توسط ارواحی که به آنها ارزانی داشته شده است به عنوان سعادت جاودانی توصیف شده است». آلبرت اینشتاین نیز ادعا نمود که عرفان «بذر همهٔ هنرها و علوم حقیقی است»:

> دانستن اینکه آنچه برای ما ادارک‌ناپذیر است، واقعاً وجود دارد و خود را برای ما به عنوان عالی‌ترین حکمت و تابناک‌ترین زیبایی به نمایش می‌گذارد که قوای ضعیف ما تنها می‌توانند در ابتدایی‌ترین صورتهایشان آن را درک کنند ــ این معرفت، این احساس در بطن هر نوع دیانت حقیقی وجود دارد. به این معنا و تنها به این معنا من به صفوف

1. Archimedes
2. *The Decline and Fall of the Roman Empire*
3. A. Toynbee
4. Arnold H. Toynbee, *A Study of History,* 12 vols. (Oxford 1934-1961), X, p. 128.

انسانهای عمیقاً مذهبی تعلق دارم.(۱)

در این معنا، اشراق و روشن‌بینی دینی که عرفائی نظیر بشت آن راکشف نموده‌اند می‌تواند مشابه برخی دستاوردهای دیگر عصر خرد دانسته شود: این روشن‌بینی مردان و زنان ساده‌تر را قادر می‌ساخت به‌طور خلاقانه به سوی دنیای جدید مدرنیت گام بردارند.

طی دهۀ ۸۰ قرن هیجدهم، ربی شنورزلمان لیادی[۲] (۱۷۴۵-۱۸۱۳) شور و احساس عاطفی حسیدیسم را با جستجو و کاوش عقلانی بیگانه نیافته بود. او صورت تازه‌ای از حسیدیسم را بنیان گذاشت که می‌کوشید عرفان را با تأمل عقلی ترکیب نماید. این صورت تازه به حبد[۳] معروف شد که آمیزۀ حروف اول سه صفت خداوند است. حوخما (حکمت)، بینا (عقل) و دعت (علم و معرفت). مانند عرفای پیشین که فلسفه را با حکمت معنوی آمیخته بودند، زلمان براین باور بود که تفکر مابعدالطبیعی مقدمه‌ای ضروری به دعا و نیایش بود، زیرا محدودیتهای عقل را آشکار می‌ساخت. روش او ازین تصور و بینش اساسی حسیدی دربارۀ حضور خداوند در همۀ اشیا آغاز می‌شد و از طریق فرآیندی جدلی[۴] عارف را با این حقیقت آشنا می‌ساخت که خداوند تنها واقعیت است. زلمان توضیح داد: «از منظر ذات لایتناهی، متبرک بادنام او، همۀ موجودات چنانند که گویی حقیقتاً «نیست و عدم‌اند».(۵) جهان مخلوق جدا و مستقل از خداوند که نیروی حیاتی آن است، هیچ نوع هستی ندارد. تنها به واسطۀ ادراکات محدود ما است که به نظر می‌رسد مستقلاً وجود داریم، اما این نوعی توهم و خطای باطل است. بنابراین، خدا وجودی متعال نیست که قلمرو دیگری از واقعیت را اشغال می‌کند: به عبارت دیگر او بیرون از

---

1. Albert Einstein, "Strange is Our Situation Here on Earth" in Jaroslav Pelikan, ed. *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p. 204.

2. Rabbi Shneur Zalman Lyaday — 3. Habad

4. dialectical

۵. به نقل از

Rachel Elin "Habad: the Contemplative Ascent to God", in Green., ed. *Jewish Spirituality* II, p. 161

جهان نیست. درواقع، نظریهٔ متعالی بودن خداوند یکی از اوهام اذهان ما است که فرا رفتن از تأثرات[1] حسی را تقریباً ناممکن می‌یابد. آداب عرفانی حبد به یهودیان کمک می‌کرد که از ادراک حسی فراتر روند و اشیا را از منظر خداوند ببینند. از دیدگاه انسانی که به اشراق دست نیافته است جهان خالی از خدا به نظر می‌رسد: تأمل و مراقبهٔ قبلا مرزها و محدودیتهای عقلانی را درهم می‌شکنند تا به ما کمک کند خدا را که در جهان پیرامون ما حضور دارد، کشف کنیم.

حبد به توانایی ذهن بشری برای قرب به جوار خداوند از طریق اشراق اطمینان داشت، اما این کار را از راه و روش دیرین پارادوکس و تمرکز[2] و مراقبهٔ عرفانی انجام می‌داد. زلمان مانند بشت معتقد بود که هرکسی می‌تواند به دیدار خداوند نایل آید و حبد تنها خاص عارفان نخبه نبود. حتی اگر به‌نظر می‌رسید مردم فاقد توانایی و استعداد روحی هستند، آنان می‌توانستند به اشراق و روشن‌بینی دست یابند. لیکن این کاری سخت و دشوار بود. چنانکه ربی داوبائر لوباویچ (۱۷۷۲-۱۸۲۷)، پسر زلمان در رساله درباب جذبه[3] توضیح داد، انسان باید به درک عمیق نسبت به ضعف و ناتوانی خود در این راه گام گذارد. صرف تفکر عقلی کافی نیست، بلکه تفکر باید با تحلیل، مطالعهٔ تورات و دعا و نیایش همراه گردد. دست شستن از پیش داوریهای عقلی و خیالی‌مان دربارهٔ جهان دردناک بود و اکثر مردم عمیقاً اکراه داشتند دیدگاه خود را کنار بگذارند. همین که حسید از این خودبینی فراتر می‌رفت، بی‌درنگ در می‌یافت که هیچ واقعیتی جز خداوند وجود ندارد. مانند صوفیه که فنا را تجربه کرده بودند، حسید به جذبه دست می‌یافت. بائر توضیح داد که از محدودیت وجود خودش فراتر رفت: «کل وجود او چنان مجذوب شده است که هیچ چیزی باقی نمی‌ماند و هیچ نوع آگاهی از خود ندارد.»[4] ریاضتهای حبد قبلا را به ابزار تحلیل روانشناختی و معرفت به نفس تبدیل نمود که به حسید تعلیم می‌داد، گام به گام، هرچه ژرفتر به دنیای درونی خود فرو رود تا بتواند به اصل و محور وجود خود

1. impressions　2. concentration　3. Tract on Ecstasy

4. Ibid., p. 196.

برسد. در آنجا او خدا را که تنها واقعیت حقیقی بود کشف می‌کرد. ذهن می‌تواند با کاربرد عقل و تخیل خدا را کشف کند، اما این خدای عینی فیلسوفان و دانشمندانی نظیر نیوتون نخواهد بود، بلکه واقعیتی عمیقاً شخصی خواهد بود که از خود نفس جدایی‌ناپذیر است.

قرنهای هیجدهم و نوزدهم دورهٔ افراط‌گری شدید و هیجان روحی بودند که تلاطم انقلابی جهان سیاست و اجتماع را منعکس می‌کردند. در این زمان چیزی شبیه این در دنیای اسلام به چشم نمی‌خورد، هرچند تشخیص این نکته برای فرد غربی دشوار است، زیرا تفکر اسلامی در قرن هیجدهم چندان مورد مطالعه قرار نگرفته است. عموماً محققان غربی تفکر اسلامی در این قرن را نادیده انگاشته‌اند و اعتقاد بر این بوده است که در حالی‌که اروپا دورهٔ روشنگری خود را داشت، اسلام راه انحطاط پیش گرفت، اما اخیراً این دیدگاه به عنوان دیدگاهی بیش از اندازه ساده‌نگارانه مورد مخالفت قرار گرفته است. با اینکه بریتانیا در ۱۷۶۹ کنترل هند را به دست آورده بود، جهان اسلام هنوز به طور کامل از ماهیت بی‌سابقهٔ چالش غربی آگاه نبود. عارف هندی شاه ولی‌الله دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲) احتمالاً نخستین کسی بود که این روحیهٔ تازه را احساس نمود. او متفکری برجسته بود که نسبت به جهانگرایی [1] فرهنگی باسوء ظن نگاه می‌کرد، اما معتقد بود که مسلمانان باید برای حفظ میراث خود متحد شوند. با اینکه علاقه‌ای به مذهب شیعه نداشت، اما براین باور بود که سنیان و شیعیان باید در جستجوی یافتن زمینه‌ای مشترک برای تفاهم باشند. او تلاش نمود اصلاحاتی در شریعت ایجاد نماید تا آن را با شرایط جدید هند سازگارتر سازد. به‌نظر می‌رسید ولی‌الله نوعی پیش آگاهی از نتایج استعمار داشته است. فرزند او علیه انگلیسی‌ها اعلام جهاد نمود. اندیشهٔ دینی او محافظه‌کارانه‌تر بود و سخت تحت تأثیر آرای ابن عربی قرار داشت: انسان نمی‌تواند بدون خدا به‌طور کامل به امکانات بالقوهٔ خود کمال بخشید. مسلمانان هنوز خرسند بودند که از غنای میراث گذشتهٔ خود در مسایل دینی استفاده کنند و

---

1. universalism

شاه ولی‌الله نمونهٔ نیرویی است که تصوف هنوز می‌توانست الهام‌بخش آن باشد. لیکن در بسیاری از بخشهای جهان اسلام تصوف تاحدی رو به انحطاط گذارده بود و جنبش اصلاحی تازه‌ی در عربستان از دور شدن از عرفان خبر می‌داد که وجه ممیزهٔ درک مسلمانان از خدا طی قرن نوزدهم و واکنش اسلامی به چالش غرب خواهد بود.

مانند اصلاح‌گران مسیحی قرن شانزدهم، محمدبن عبدالوهاب (۱۷۸۴)، فقیه اهل نجد در شبه جزیرهٔ عربستان می‌خواست اسلام را به پاکی و خلوص اولیه‌اش بازگرداند و آن را از همهٔ پیرایه‌های بعدی بزداید. او به خصوص آشکارا با عرفان خصومت می‌ورزید. هر نوع اثر و نشانه‌ای از الهیات تجسیدی[1] از جمله اظهار ارادت به اولیای صوفیه و امامان شیعی محکوم شمرده می‌شد. او حتی با زیارت قبر پیامبر در مدینه مخالف بود و معتقد بود هیچ انسانی، هرقدر برجسته، نباید توجه را از عبادت خداوند منحرف نماید. عبدالوهاب موفق شد محمدابن سعود، حاکم بخشی کوچک در عربستان مرکزی را به کیش خود درآورد و آنان باهم جنبشی اصلاحی را آغاز نمودند که کوششی بود برای تأسیس دوبارهٔ امت نخستین پیامبر و اصحاب او. آنان به سرکوب و ستم تهی دستان، بی‌تفاوتی نسبت به وضع اسفناک زنان بیوه و یتیمان، فساد و بی‌بندو باری و بت‌پرستی حمله کردند. آنان همچنین علیه حکام عثمانی اعلام جهاد نمودند و معتقد بودند که نه ترک‌ها، بلکه اعراب باید رهبری امت اسلامی را به عهده بگیرند. آنان توانستند بخش درخور ملاحظه‌ای از حجاز را از سلطهٔ دولت عثمانی بیرون آورند که ترک‌ها موفق نشدند تا ۱۸۱۸ آن را باز پس گیرند، اما این فرقهٔ جدید علاقه و توجه بسیاری از مردم را در جهان اسلام جلب کرده بود. زوار مکه سخت تحت تأثیر این پارسایی تازه قرارگرفته بودند که از تصوف رایج زنده‌تر و پرشورتر به‌نظر می‌رسید. طی قرن نوزدهم، وهابیت به روحیهٔ اسلامی غالب تبدیل گردید و تصوف به‌گونهٔ فزاینده‌ای به حاشیه رانده شد و در نتیجه حتی تک افتاده و خرافی‌تر گردید. مانند یهودیان و مسیحیان،

---

1. incarnational theology

مسلمانان به آهستگی از کمال مطلوب عرفانی عقب می‌نشستند و به نوع عقل‌گرایانه‌تری از دینداری گرایش می‌یافتند.

در اروپا افرادی چند به تدریج راه خود را از راه خدا جدا نمودند. در ۱۷۲۹ ژان مسلیه[1]، کشیشی روستایی که حیاتش سرمشقی ایده‌آل برای دیگران بود، در الحاد و بی‌دینی چشم از دنیا فرو بست. او دفتر خاطراتی از خود به‌جا گذاشت که ولتر آن را منتشر نمود. این خاطرات تنفر او را از انسانیت و ناتوانی‌اش را در اعتقاد به خدا بیان می‌کرد. مسلیه عقیده داشت که فضای بی‌کران نیوتون تنها واقعیت ازلی بود و نشان می‌داد که چیزی جز ماده وجود نداشت. دین ترفندی بود که اغنیا برای سرکوب طبقات فقیر و ناتوان ساختن آنان از آن استفاده می‌کردند. مسیحیت به‌خصوص با تعالیم مسخره‌اش نظیر تثلیث و تجسد متمایز می‌گشت. انکار خدا از سوی او حتی برای فیلسوفان هضم شدنی نبود. ولتر بندهای مشخصاً الحادی را حذف نمود و این پدر روحانی را خداشناس طبیعی معرفی نمود، اما در اواخر این قرن شماری از فیلسوفان وجود داشتند که با کمال افتخار خود را ملحد می‌نامیدند. هرچند اقلیتی کوچک باقی ماندند. این تحولی کاملاً جدید بود. تا این زمان «ملحد» اصطلاحی ناسزا مانند و افترایی کاملاً زشت بود که در مورد دشمنان به‌کار می‌رفت. اکنون این اصطلاح همچون نشان افتخار به کار می‌رفت. فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم[2] (۱۷۱۱-۱۷۷۶) تجربه‌گرایی[3] جدید را به نتیجهٔ منطقی خود رسانده بود. نیازی به فراتر رفتن از تبیین علمی واقعیت نبود و هیچ برهان فلسفی برای باور داشتن به چیزی ورای تجربهٔ حسی ما وجود نداشت. در همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی[4]، هیوم این برهان را که وانمود می‌کرد می‌توان وجود خدا را براساس وجود نظم در جهان اثبات نمود، ویران ساخت و استدلال کرد که این برهان بر براهین قیاسی که نامتقن بودند، استوار بود. می‌توان استدلال نمود که نظمی را که ما در جهان طبیعی مشاهده می‌کنیم به وجود ناظمی هوشمند اشاره می‌کند، اما چگونه می‌توان وجود

---

1. Jean Meslier　　2. David Hume　　3. empiricism

4. *Dialogues Concerning Natural Religion*

شر و بی‌نظمی آشکار را تبیین نمود؟ هیچ پاسخ منطقی برای این پرسش وجود نداشت و هیوم که همپرسه‌ها را در ۱۷۵۰ نوشته بود، از بیم مخالفت آنها را منتشر نکرد. حدود دوازده ماه پیشتر، فیلسوف فرانسوی دنیس دیدرو[1] (۱۷۸۴-۱۷۱۳) به سبب طرح همین پرسش در نامه‌ای به نابینایان برای استفادهٔ کسانی که می‌بینند[2]، زندانی گردید که الحادی تمام عیار را برای عامهٔ مردم به نمایش گذاشت.

خود دیدرو انکار می‌کرد که او ملحد و بی خدا است. صرفاً می‌گفت که برایش اهمیت ندارد خدا وجود دارد یا ندارد. هنگامی که ولتر از کتاب او انتقاد نمود، پاسخ داد: «من به خدا اعتقاد دارم، هرچند به راحتی می‌توانم با ملحدان کنار بیایم... بسیار مهم است که جام شوکران را با ظرف عسل اشتباه نگیریم، اما اعتقاد داشتن به خدا یا انکار وجود او اصلاً مهم نیست.» دیدرو با دقتی بدون خطا، بر نکتهٔ اساسی انگشت گذاشته بود. همین که «خدا» دیگر تجربه‌ای شخصی و پرشور نباشد، «او» وجود نخواهد داشت. همان‌طور که دیدرو در همان نامه خاطرنشان نمود، اعتقاد به خدای فیلسوفان که هرگز در امور جهان مداخله نمی‌کند، بی معنا بود. خدای پنهان به خدای غیرفعال و بی تأثیر دئوس ـ اُتیوسوس[3] تبدیل شده بود: «چه خدا وجود داشته باشد یا نداشته باشد، او از جملهٔ والاترین و بی‌فایده‌ترین حقایق گردیده است.»[4] او به نتیجه‌ای خلاف پاسکال رسیده بود که شرط بندی را حایز اهمیت فوق‌العاده و نادیده انگاشتن آن را کاملاً ناممکن دانسته بود. در تأملات فلسفی[5] که در ۱۷۴۶ منتشر شد، دیدرو تجربهٔ پاسکال را به عنوان تجربه‌ای کاملاً ذهنی رد کرده بود: او و ژزوئیت‌ها شورمندانه به خدا علاقه داشتند، اما دارای اندیشه‌های بسیار متفاوتی دربارهٔ او بودند. ازین دو کدام یک را باید برگزید؟ چنین «خلأیی» تنها به ذوق و سلیقه مربوط می‌شد. در این مقطع، سه سال قبل از انتشار

---

1. Denis Diderot
2. *A Letter to the Blind for the Use of Those Who See*
3. Deus-Otiosus
4. به نقل از
J. Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven and London, 1987), p. 225.
5. *Pensées Philosophiques*

نامه‌ای به نابینایان دیدرو جداً براین باور بود که علم ـ و تنها علم ـ می‌تواند الحادگرایی را ابطال نماید. او تفسیر تازه و پرجاذبه‌ای از برهان نظم به عمل آورد و به‌جای تحقیق در حرکت عظیم عالم، از مردم خواست به بررسی ساختار بنیادین طبیعت بپردازند. سازمانِ دانه، پروانه یا حشره بیش از حد ظریف و پیچیده است که تصادفاً رخ داده باشد. دیدرو در تأملات فلسفی هنوز معتقد بود که عقل می‌تواند وجود خدا را اثبات کند. نیوتون خود را از همهٔ خرافه‌ها و حماقتهای دین رها ساخته بود. خدایی که معجزه می‌کرد با اجنه‌ای که ما بچه‌هایمان را از آنها می‌ترسانیم، یکسان بود.

اما سه سال بعد دیدرو در آرای نیوتون تردید نمود و دیگر معتقد نبود که جهان خارج بتواند شواهدی برای وجود خدا فراهم نماید. او به روشنی می‌دید که خدا هیچ ربط و نسبتی با علم جدید ندارد، اما او تنها می‌توانست اندیشهٔ انقلابی و آتشین خود را به زبان داستان بیان کند. دیدرو در نامه‌ای به نابینایان به توصیف مجادله بین شخصی به نام «آقای هلمز» از پیروان نیوتون و نیکلاس ساندرسون[1] (۱۶۸۲-۱۷۲۹) ریاضی‌دان فقید کمبریج پرداخت که در کودکی بینایی خود را از دست داده بود. در این داستان ساندرسون از هلمز سوال می‌کند که چگونه برهان نظم می‌تواند با «هیولاها» و موجوداتی چون خود او که چیزی مگر طرحی هوشمندانه و خیرخواهانه را اثبات نمی‌کند، سازگاری داده شود.

> آقای هلمز این دنیا چیست مگر ساختاری پیچیده که تابع رشته‌ای از تغییرات است که همهٔ آنها گرایشی مستمر به سوی انهدام و ویرانی را به نمایش می‌گذارند: توالی سریع و پی‌درپی موجوداتی که یک به یک ظاهر می‌شوند، رشد می‌کنند و از میان می‌روند؛ این چیزی نیست جز تقارنی صرفاً گذرا و نمود و نمایش لحظه‌ای نظم و ترتیب.[2]

خدای نیوتون و درواقع خدای بسیاری از مسیحیان سنتی که تصور می‌شد به راستی مسئول هر چیزی است که اتفاق می‌افتد نه تنها بی معنا، بلکه تصوری وحشتناک

1. Nicholas Saunderson
2. " A Letter to the Behind for Those Who See" in Margaret Jourdain, trans. and ed. *Diderot's Early Philosophical Works* (Chicago, 1966), pp. 113-114.

بود. طرح موضوع «حد» برای تبیین چیزهایی که ما نمی‌توانیم در حال حاضر به تبیین آنها بپردازیم، نشانهٔ عدم تواضع و فروتنی بود. ساندرسون در خاتمه می‌گوید «دوست عزیز من، آقای هلمز باید به جهل خود اعتراف کنی.»

از نظر دیدرو هیچ نیازی به آفرینندهٔ جهان نبود. ماده چیزی منفعل و پست و بی ارزش نبود که نیوتون و پروتستانها فکر می‌کردند، بلکه پویایی خود را داشت که از قوانین خاص آن پیروی می‌کند. همین قانون ماده است ــ نه مکانیک الهی ــ که موجد نظم ظاهری است که ما فکر می‌کنیم در جهان می‌بینیم. به جای گفتن اینکه خدایی جز طبیعت وجود نداشت، دیدرو گفته بود که تنها طبیعت وجود دارد و اصلاً خدایی وجود ندارد. اودر این عقیده تنها نبود: دانشمندانی نظیر ابراهام ترمبلی[۱] و جان تور بویل نیدهام[۲] اصل مادهٔ مولد را کشف کرده بودند که اکنون به عنوان فرضیه[۳] در زیست‌شناسی، میکروسکوپی[۴]، جانورشناسی[۵]، تاریخ طبیعی و زمین‌شناسی[۶] مطرح می‌گردید، اما شمار اندکی حاضر بودند که برای همیشه با خدا وداع گویند. حتی فیلسوفانی که به محفل پل هانریش، بارون هولباخ (۱۷۲۲ـ۱۷۸۹) رفت و آمد می‌کردند، علناً از الحاد و بی‌خدایی دفاع نمی‌کردند، هرچند آنان از بحثهای رک و صریح لذت می‌بردند. کتاب نظام طبیعت یا قوانین اخلاقی و فیزیکی جهان طبیعت (۱۷۷۰) حاصل این مباحثات بود که به کتاب مقدس ماتریالیسم الحادی[۷] معروف گردید. هیچ بدیل مابعدالطبیعی برای طبیعت که هولباخ استدلال می‌کرد «تنها رشته‌ای بی انتها از علتها و معلولهایی است که بی‌وقفه از یکدیگر جریان می‌یابند» وجود نداشت. اعتقاد به خدا نادرست و انکار تجربهٔ حقیقی ما بود و نیز نشانهٔ نومیدی شمرده می‌شد. دین خدایان را خلق نمود، زیرا مردم نمی‌توانستند هیچ تبیین دیگری برای تسلی دادن به آنها در مواجهه با تراژدی حیات در این دنیا بیابند. آنان در کوشش برای ایجاد حس تسلط موهوم به مسکنهای خیالی دین و فلسفه روی می‌آوردند و سعی می‌کردند برای دفع وحشت

---

1 Abraham Trembley
2. John Turbeville Needham
3. hypothesis
4. Microscopy
5. zoology
6 geology
7. atheistic materialism

و مصیبت به استمالت از «عاملی» بپردازند که تصور می‌کردند در پشت ظواهر وجود دارد. ارسطو درست فکر نمی‌کرد: فلسفه نتیجهٔ تمایلی شریف برای تحصیل معرفت نبود، بلکه مخلوق شتیاقی ناشی از ترس برای اجتناب از رنج و آلام بود. بنابراین، دین ریشه در جهل و ترس داشت و انسان بالغ و روشن‌اندیش باید گریبان خود را از آن رها می‌ساخت.

هولباخ کوشید روایت خاص خود را از خدا ارائه نماید. در آغاز انسانها نیروهای طبیعت را می‌پرستیدند. جاندارانگاری[1] ابتدایی پذیرفتنی بود، زیرا نمی‌کوشید ازین جهان فراتر رود. هنگامی که مردم برای خلق خدایان به صورت و شبیه خود به خورشید، باد و دریا تشخص بخشیدند، فساد آغاز شده بود. سرانجام آنان همهٔ این خدایان کوچک را به یک خدای بزرگ تبدیل نمودند که چیزی نبود مگر نوعی فرافکنی و مجموعه‌ای از تناقضات شاعران و متألهان طی قرون کاری نکرده بودند.

مگر خلق انسانی غول آسا و مبالغه‌آمیز که آنان با انباشتن کیفیات ناسازگار بر روی هم او را غیر واقعی می‌گردانند. موجودات بشری هرگز در خدا چیزی نمی‌بینند مگر وجودی از نوع بشری که آنان می‌کوشند در و ابعاد و نسبتها را بزرگ نشان دهند تا اینکه موجودی مطلقاً تصورناپذیر را بیافرینند

تاریخ نشان می‌دهد که آشتی دادن به‌اصطلاح خیر خداوند با قدرت مطلق او امکان‌ناپذیر است. مفهوم خدا، به دلیل فقدان انسجام و پیوستگی محکوم به شکست است. فلاسفه و دانشمندان حداکثر کوشش خود را به عمل آورده‌اند که این مفهوم را نجات دهند، اما آنان به چیزی بیشتر از شاعران و متألهان دست نیافته‌اند. «کمالات برتری» که دکارت ادعا نمود آنها را ثابت کرده است، صرفاً مخلوق تخیل خود او بودند. حتی نیوتون بزرگ «اسیر پیشداوریهای دوران طفولیت خود» بود. او فضایی مطلق را کشف نمود و خدایی از درون خلاء را خلق کرده بود که تنها «فاعلی قدرتمند اما غیرانسانی» بود، مستبدی الهی که آفرینندگان بشری خود را به وحشت می‌افکند و آنها را به حالت بردگی تنزل می‌داد.[2]

خوشبختانه دورهٔ روشنگری نوع انسان را قادر نمود تا خود را ازاین

---

1. animism 2. Ibid, 11 p. 227

کودک‌ماندگی [1] رها سازد. علم جانشین دین شد. «اگر جهل نسبت به طبیعت موجب خلق این خدایان شد، شناخت طبیعت باعث از میان رفتن آنها می‌شود.»(۲) حقایق متعالی یا الگوهای اساسی وجود ندارند و هیچ نوع طرح و نظم بزرگی درکار نیست. تنها خود طبیعت وجود دارد:

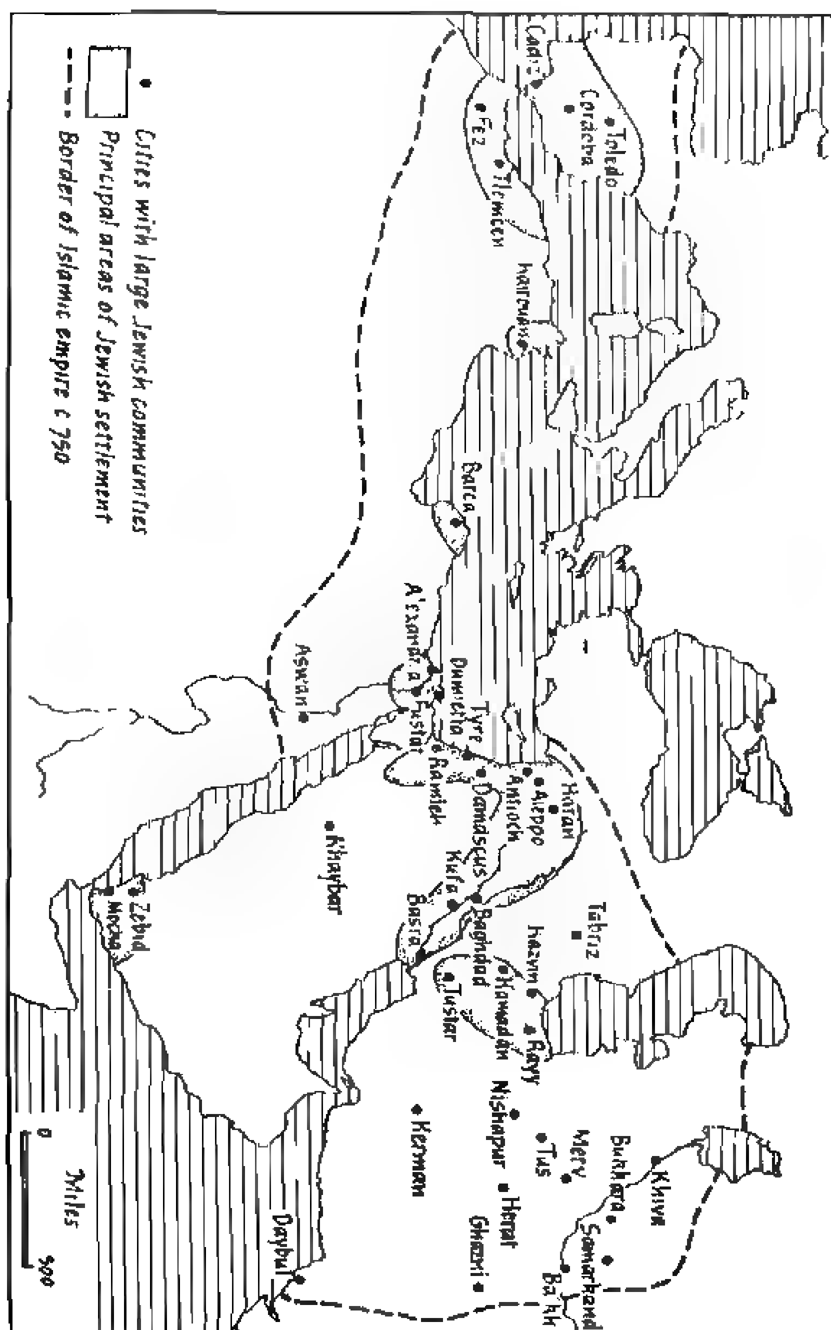
> طبیعت مخلوق چیزی نیست و همواره قائم به ذات بوده است؛ در آغوش او است که هرچیزی عمل می‌کند؛ طبیعت آزمایشگاه بزرگی است با مواد و مصالح خاص و ابزارهایی را می‌سازد که برای عمل نمودن از آنها سود می‌جوید. همهٔ کار و انفعال آن معلول انرژی خود آن هستند و آن عوامل و عللی که طبیعت می‌آفریند، شامل آنها است و آنها را به کار می‌اندازد.(۳)

خدا صرفاً غیرضروری نبود، بلکه قطعاً زیان‌آور بود. در اواخر این قرن، پیر-سیمون دولاپلاس [4] (۱۷۴۹-۱۸۲۷) خدا را از عالم طبیعت بیرون رانده بود. نظام سیارات جسم درخشانی گردیده بود که از خورشید امتداد می‌یافت و به تدریج سرد می‌شد. هنگامی که ناپلئون از او پرسید: «آفرینندهٔ این نظام چه کسی بود؟» لاپاس به سادگی جواب داد: «من نیاز به چنین فرضیه‌ای ندارم.»

در طی قرنها یکتاپرستان در هریک از ادیان توحیدی پافشاری کرده بودند که خدا صرفاً وجودی در میان موجودات دیگر نیست. او مانند پدیده‌های دیگری که ما تجربه می‌کنیم وجود ندارد. لیکن در غرب متألهان مسیحی عادت یافته بودند که از خدا طوری سخن بگویند که گویی او واقعاً یکی از موجوداتی بود که وجود داشت. آنان از علم جدید برای اثبات واقعیت عینی خدا استفاده کرده بودند، چنانکه گویی او می‌توانست مانند هر چیز دیگری مورد آزمایش و تحلیل قرارگیرد دیدرو، هولباخ و لاپلاس روند این کوشش را معکوس ساخته و به همان نتیجهٔ عارفان تندروتر دست یافته بودند: هیچ چیزی در بیرون و در عالم خارج وجود نداشت. دیری نگذشت که دانشمندان و فیلسوفان دیگر پیروزمندانه اعلام کردند که خدا مرده است.

---

1. infantilism 2. Ibid., 1, p. 174. 3. Ibid., 11, p. 232.
4. Pierre-Simon de Laplace



۷ـ یهودیان اسلام، ۷۵۰ میلادی

۱۰

مرگ خدا

تا آغاز قرن نوزدهم، الحاد و بی خدایی با قاطعیت در دستور کار قرار گرفت. پیشرفتهای علم و فن‌آوری در حال آفرینش روحیهٔ تازهٔ خودمختاری و استقلال بودند که برخی را به آنجا کشاند که استقلال و بی‌نیازی خود را از خدا اعلام کنند. این قرنی بود که در آن لودویگ فویرباخ[1]، کارل مارکس، چارلز داروین، فردریش نیچه[2] و زیگموند فروید[3] فلسفه‌ها و تفسیرهایی عممی دربارهٔ واقعیت ابداع نمودند که خدا جایی در آنها نداشت. درواقع، در پایان این قرن، شمار درخور ملاحظه‌ای از افراد در این احساس شریک بودند که اگر خدا هنوز نمرده است، وظیفهٔ انسانهای معقول و رهایی یافته این بود که او را بکشند. مفهوم خدا که طی قرنها در غرب مسیحی رواج داشت، اکنون به طرز وحشتناکی نامناسب به‌نظر می‌رسید و چنین می‌نمود که عصر خرد بر قرنها جهل وتعصب پیروزی یافته است. آیا واقعیت این‌طور بود؟ غرب اکنون ابتکار عمل را به دست گرفته بود و فعالیتهای آن نتایج سرنوشت سازی برای یهودیان و مسلمانان داشت که بعداً ناگزیر خواهند بود به تجدیدنظر درموضع خود بپردازند. بسیاری از ایدئولوژیهایی که مفهوم خدا را انکار می‌کردند تأثیر عمیقی به‌جا گذاشتند. خدای انسان‌گونه و شخص وار مسیحیت غربی آسیب‌پذیر بود و جنایات وحشتناکی به نام او انجام گرفته بود. با وجود این، مرگ او همچون گونه‌ای رهایی مسرت‌بخش تجربه نشد، بلکه با شک، دلهره ودر

1. Ludwig Feuerbach 2. Friedrich Nietzsche 3. Sigmund Freud

برخی موارد با تعارضی دردآور همراه بود. برخی افراد کوشیدند با ابداع نظامهای الهیاتی جدید خدا را نجات دهند و او را از نظامهای معارض اندیشهٔ تجربی آزاد سازند، اما الحاد و بی‌دینی مواضع خود را تثبیت کرده بود.

همچنین واکنشی نیرومند در مقابل عقل‌گرایی افراطی وجود داشت. شاعران، داستان نویسان و فیلسوفان نهضت رومانتیک اشاره می‌کردند که عقل‌گرایی تقلیل دهنده[1] بود، زیرا فعالیتهای تخیلی و شهودی روح انسان را نادیده می‌گرفت. برخی جزمیات و رازهای مسیحیت را به شیوه‌ای دنیاگرایانه تفسیر دوباره می‌کردند. این الهیات بازسازی شده موضوعات کهن بهشت و دوزخ، تولد دوباره و رستگاری را به زبانی بیان می‌کرد که آنها را عقلاً برای دورهٔ پس از روشنگری پذیرفتنی می‌کرد و آنها را از ربط و پیوندشان با واقعیت[2] ماوراءالطبیعی «در عالم بالا» محروم می‌گرداند. یکی از موضوعات این «ماوراءالطبیعه گرایی طبیعی»، به تعبیری که منتقد ادبی آمریکایی م. د. آبرامز آن را نامیده است،[3] موضوع تخیل خلاق بود. تخیل خلاق قوه‌ای دانسته می‌شد که می‌توانست با واقعیت بیرونی به شیوه‌ای که بتواند حقیقت تازه‌ای را خلق کند درگیر شود. شاعر انگلیسی جان کیتس[4] (۱۷۹۵-۱۸۲۱) با ایجاز تمام آن را این‌گونه بیان نمود: «تخیل شبیه رؤیای آدم است ـ او بیدار شد و حقیقت را یافت» او به داستان آفرینش حوا در بهشت گمشدهٔ میلتون اشاره می‌کرد که در آن پس از رؤیای واقعیتی هنوز خلق ناشده، آدم بیدار شده و آن را در زنی یافته بود که در مقابل او قرار داشت. کیتس در همین نامه تخیل را به عنوان قوه و قابلیتی مقدس توصیف نموده بود: «من از هیچ‌چیز مگر قداست عواطف قلبی و حقیقت تخیل مطمئن نیستم ـ آنچه تخیل به عنوان زیبایی درک می‌کند باید حقیقت داشته باشد ـ خواه قبل از آن وجود داشته باشد یا نداشته باشد.»[5] عقل تنها نقشی محدود در

1. reeductive 2. Reality

3. M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), p. 66 4. John Keats

5. November 22, 1817, in *The Letter of John Keats*. ed. H.E. Rollins, 2 vols. (Cambridge, Mass. 1958), pp. 184-185

این فرآیند خلاقانه داشت. کیتس همچنین به توصیف حالتی ذهنی پرداخت که او آن را «قابلیت منفی»[1] می‌نامید، «هنگامی که انسان در حالت عدم اطمینان، شک وراز قرر می‌گرفت و بدون ذره‌ای تندخویی پس از ساحت واقعیت وعقل به آن دست می‌یافت.»[2] مانند عارف، شاعر ناگزیر بود از ساحت عقل فراتر رود و در حالت خموشی مطلق منتظر الهام شاعرانه بماند.

عرفای قرون وسطی تجربهٔ خدا را به شیوه‌ای تقریباً مشابه توصیف کرده بودند این عربی حتی از تخیل سخن گفته بود که تجربهٔ خاص خود را از واقعیت نامخلوق خداوند در اعماق وجود خلق می‌کرد. هرچند کیتس نظری انتقادآمیز به ویلیام وردز ورث (۱۷۷۰ـ۱۸۵۰) داشت که همراه با ساموئل تیلورکلریج (۱۷۷۱ـ۱۸۳۴) نهضت رومانتیک را در انگلستان رهبری کرده بود، آنان نگرش مشابهی در باب تخیل داشتند بهترین اشعار وردزورث به ستایش پیوند ذهن بشری و جهان طبیعی می‌پردازند که برای خلق بینش و معنا بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.[3] خود وردزورث عارفی بود که تجربه‌هایش از طبیعت، مشابه تجربهٔ خدا بود. در ابیاتی که چند مایل بالاتر از صومعهٔ تینترن سروده شد، او حالت‌پذیرندهٔ ذهن را که به شهودی جذبه‌آمیز از عالم هستی می‌انجامد، توصیف می‌کند:

آن حالت مقدس
که در آن سنگینی راز
و بار سنگین و کاهندهٔ
همهٔ این جهان نامفهوم
سبک می‌شود: آن حالت پاک و مقدس
که در آن عواطف به آرامی ما را به پیش می‌رانند ـ
تا اینکه نفس این تخته بند تن
و حتی جنبش خون انسانی ما
تقریباً به حالت تعلیق در می‌آیند،
ما در جسم خود به حالت خواب‌آلوده قرار داریم

1. negative capability
2. To George and Thomas Keats, December 21 (27?), 1817, in ibid, p 191
3. *The Prelude* 11. 256-264.

و روحی زنده می‌شویم:
در حالی‌که با چشمانی که با نیروی هماهنگی آرامش یافته‌اند
و با نیروی ژرف شادی و سرخوشی
به عمق حیات اشیا می‌نگریم[۱]

این شهود از قلب و عواطف ناشی می‌شد ونه از آنچه که وردزورث «عقل بوالفضول» می‌نامید که تواناییهای صرفاً تحلیلی‌اش می‌توانست این نوع شهود را نابود سازد. مردم به کتب و نظریات عالمانه نیازی ندارند. آنچه مورد نیاز بود «انفعالی حکیمانه» بود و «قلبی که منتظر می‌ماند و پذیرنده است.»[۲] شهود و نگرش شاعرانه با تجربه‌ای ذهنی آغاز می‌شد، اگرچه این تجربه باید «حکیمانه» می‌بود نه بی‌اساس و لذت‌جویانه. همان‌طور که کیتس می‌گفت، حقیقت صورت واقع پیدا نمی‌کند، مگر اینکه با تمام وجود احساس شود و با شور عاطفه در قلب ما جا گیرد.

وردزورث به «روحی» پی برده بود که در آن واحد هم در درون پدیدارهای طبیعی حضور داشت و هم از آنها متمایز بود:

حضوری که مرا با لذت اندیشه‌های بلند
آشفته می‌سازد،
حسی اعجاب‌انگیز از چیزی عمیقاً درهم تنیده‌تر
که منزلگاه آن روشنایی خورشیدهای غروب کننده است
و اقیانوس مدور و هوای زنده
و آسمان و در ذهن انسان:
جنبشی و روحی که همهٔ چیزهای صاحب اندیشه
را به حرکت وامی دارد، همهٔ اشیا همهٔ اندیشه‌ها
و در همهٔ اشیا جاری و ساری است[۳]

فیلسوفانی نظیر هگل چنین روحی را در رویدادهای تاریخ می‌یابند. وردزورث مواظب بود که به این تجربه تفسیری دینی (دین مرسوم سنتی) ندهد، هرچند او کاملاً خوشحال بود که در موارد دیگر، خصوصاً در زمینهٔ اخلاقی از «خدا» سخن

---

1. "Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey", 37-49
2. Expostulation and Reply"; "The Tables Turned."
3. "Tintern Abbey" 94-102.

بگوید [1] پروتستان‌های انگلیسی با خدای عرفان که اصلاح‌گرایان او را نادیده گرفته بودند، آشنانبودند. خدا از طریق ندای وجدان در فراخواندن ما به انجام تکلیف اخلاقی با ما سخن می‌گفت، او امیال قلبی را اصلاح می‌کرد، اما به نظر می‌رسید با «حضوری» که وردزورث در طبیعت احساس کرده بود وجه اشتراک اندکی دارد. وردزورث که همواره به دقت و صراحت بیان علاقه داشت، تنها آن را «چیزی» می‌نامید، کلمه‌ای که اغلب به عنوان جنشینی برای تعریف دقیق به‌کار می‌رود. وردزورث آن را برای توصیف روح به‌کار برد که او به شیوهٔ لادریگری[2] عرفای حقیقی از نام بردن آن خودداری نمود، زیرا با هیچ‌یک از مقولاتی که او می‌شناخت، جور در نمی‌آمد.

شاعر عارف منش دیگر این دوره طنین فاجعه‌آمیزتری را به صدا درآورد و اعلام نمود که خدا مرده است. ویلیام بلیک[3] (۱۷۵۷-۱۸۲۷) در اشعار اولیه‌اش از روشی دیالکتیکی استفاده کرده بود: اصطلاحاتی نظیر «معصومیت» و «تجربه» که کاملاً مخالف یکدیگر به‌نظر می‌رسیدند، درواقع حقایقی ناکامل از واقعیتی پیچیده‌تر بودند. بلیک این آنتی‌تز متوازن را که وجه مشخصهٔ ابیات موزون طی دورهٔ عصر خرد در انگلستان بود به روش ایجاد نوعی شهود فردی و ذهنی متحول ساخت. در سروده‌های معصومیت و تجربه نشان داده می‌شود که این دو حالت متضاد روح ناکافی هستند، مگر اینکه با یکدیگر ترکیب شوند: معصومیت باید به تجربه تبدیل شود و خود تجربه قبل از کشف معصومیت واقعی به پایین‌ترین مراتب تنزل یابد. شاعر به پیامبری مبدل می‌شود که «حال، گذشته و آینده را می‌بیند» و به کلام مقدسی گوش فرا می‌دهد که در زمان آغازین با انسان سخن گفت:

روح هبوط کرده را به‌یاد آور
و گریستن در شبنم غروب
که می‌تواند ستارهٔ قطبی را
به سلطه درآورد

---

1 "Ode To Duty" *The Prelude* xii, 316.
2. agnosticism
3. William Blake

و فرو فتاده، فرو افتاده و دوباره سبک.[۱]

مانند گنوسی‌ها و عرفای یهود، بلیک حالت هبوط مطلق را درنظر مجسم می‌کرد تا زمانی که موجودات بشری موقعیت هبوط زدهٔ خود را تشخیص ندهند، هیچ نوع بینش واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد مانند این عرفای قدیم‌تر، بلیک مفهوم هبوط نخستین را برای نشان د دن فرآیندی که مستمراً در واقعیت دنیوی اطراف ما حضور دارد، به‌کار می‌برد

بلیک علیه نگرش عصر روشنگری که کوشیده بود حقیقت را نظام‌مند سازد سر به شورش برداشته بود. ‌و همچنین در مقابل خدای مسیحیت کـه بـرای بـیگانه ساختن مردان و زنان به‌کار رفته بود، عصیان ورزیده بود ازین خدا بـرای تـرویج قوانین غیرطبیعی جهت سرکوب غریزهٔ جنسی، آزادی و شادیهای خود انگیخته استفاده شده بود بلیک علیه «تقارن رعب‌انگیز» این خدای غیرانسانی در منظومهٔ «تیگر» قیام نمود و او را به شیوه‌ی بیان‌ناپذیر در «اعماق دوردست و در آسمانها» از جهان دور می‌یافت. با وجود این، خدای مطلقاً دیگر و آفرینندهٔ جهان، در این اشعار دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود. خدا خود باید در این جهان هبوط کند و در شخص عیسی بمیرد.[۲] او حتی به هیأت شیطان، دشمن نوع انسـان در مـی‌آید بلیک مثل گنوسی‌ها، عرفای یهود و تـثلیث‌گرایـان[۳] نـوعی تـخلیهٔ نـفس در ذات حدیت را درنظر داشت که از مقام تجرد خود بیرون مـی‌آید و در جـهان تـجسد می‌یابد. دیگر خدایی خودمختار در عالمی از آن خود وجود ندارد که از مردان و زنان بخواهد خود را تسلیم قانونی بیرونی وانقیادآور نمایند. هیچ فعالیت بشری که برای خدا بیگانه باشد وجود ندارد، حتی غریزهٔ جنسی که کـلیسا آن را سـرکوب می‌کند در عشق و ایثار خود عیسی اشکارا به‌چشم می‌خورد. خدا داوطـلبانه در عیسی مرده است و دیگر خدای متعال و بیگانه ساز وجود ندارد هنگامی که مرگ خدا کامل می‌شود، صورت الهی انسان ظاهر خواهد شد:

---

1. "introduction" to *The Songs of Experience*, 6-10. 2. *Jerusalem* 33: 1-24.
3. Trinitarians

عیسی گفت: «آیا تو کسی را که هرگز به خاطر تو نمیرد یا هرگز برای کسی که به خاطر تو نمرده است دوست خواهی داشت؟ و اگر خدا به خاطر انسان نمی‌مرد و خود را الی الابد برای انسان فدا نمی‌کرد، انسان نمی‌توانست وجود داشته باشد، زیرا انسان طفیلی عشق است، همان‌طور که خدا منبع عشق است: هر مهربانی نسبت به کس دیگر مرگ کوچکی در تصویر الهی است، همچنین انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر با دوستی و برادری.»[1]

بلیک علیه کلیساهای سازمان یافته قیام نمود، اما برخی متألهان می‌کوشیدند نگرش رومانتیک را در مسیحیت رسمی وارد نمایند. آنان همچنین مفهوم خدای متعال دوردست را هم زننده و هم نامربوط می‌یافتند و به جای آن بر اهمیت تجربهٔ دینی شخصی تأکید می‌کردند. در ۱۷۹۹، یک سال پس از اینکه وردزورث و کُلریج سرودهای غنایی[2] خود را در انگلستان منتشر کردند، فریدریش شلایر ماخر[3] (۱۸۳۴-۱۷۶۸) کتاب دربارهٔ دین، گفتارهایی خطاب به تحقیرکنندگان با فرهنگ آن[4] را که بیانیهٔ رومانتیک او بود، به زبان آلمانی منتشر نمود. جزمیات کلیسا حقایق الهی نبودند، بلکه صرفاً «روایات احساسات دینی مسیحی بودند که به صورت مکتوب درآمده‌اند.»[5] ایمان مذهبی نمی‌تواند به گزاره‌های عقیدتی محدود شود: ایمان شامل درک عاطفی و تسلیم درونی بود. عقل و اندیشه جایگاه خود را داشتند، اما آنها تنها می‌توانستند ما را تا آستانهٔ ایمان کمک کنند. هنگامی که ما تا مرزهای توانایی عقل پیش می‌رفتیم، احساس سفر ما را به جانب مطلقْ کامل می‌ساخت. هنگامی که شلایر ماخر از «احساس»[6] سخن می‌گفت، منظور او نوعی احساسات‌گرایی سطحی نبود، بلکه شهودی بود که زنان و مردان را به سوی لایتناهی سوق می‌داد. احساس مخالف عقل بشری نبود، بلکه جهشی خلاقانه بود که ما را فراسوی امور جزئی به درک ذات مطلق راهنمایی می‌کند. بدینسان احساس عظمت خدا از اعماق وجود هر فرد نشأت می‌گیرد و نه از تماس با واقعیتی عینی.

---

1. Ibid., 96: 23-28.
2. *Lyrical Ballads*
3. Fridrich Schleiermacher
4. *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*
5. F.D.E. Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H.R. Mackintosh and J.S. Steward (Edinburgh, 1928).
6. feeling

الهیات غربی به تأکید بیش از اندازه بر اهمیت عقلانیت از زمان توماس آکوئیناس گرایش یافته بود، گرایشی که از دورهٔ جنبش اصلاح دینی تقویت شده بود. الهیات رومانتیک شلایر ماخر جبران این تعادل به سود ایمان بود. او تصریح نمود که احساس فی حد ذاته غایت نیست، بلکه می‌توانست تبیینی کامل از دین در اختیار ما قرار دهد. عقل و احساس در فراسوی خود به واقعیتی توصیف‌ناپذیر اشاره می‌کردند. شلایر ماخر ذات و جوهرهٔ دین را به عنوان «احساس وابستگی مطلق»[1] تعریف نمود. همان‌طور که خواهیم دید، این نگرشی بود که برای متفکران ترقی خواه طی قرن نوزدهم به موضوعی نفرت‌انگیز بدل می‌گردد، اما منظور شلایر ماخر از آن بندگی حقارت بار در مقابل خدا نبود. در بافت خود، این عبارت به حس قداستی اشاره می‌کند که هنگامی که به تأمل دربارهٔ راز حیات می‌پردازیم در ما ایجاد می‌شود. این احساس حیرت و هیبت از تجربهٔ عام بشری از ذات قدسی ناشی می‌شود. پیامبران بنی‌اسرائیل این را همچون تکان روحی عمیق هنگامی که آنان شهودهایی از ذات مقدس داشتند، تجربه کرده بودند. رومانتیک‌هایی نظیر وردزورث حرمت و قداست مشابه و احساس وابستگی به روح را که در طبیعت با آن مواجه می‌شدند، تجربه کرده بودند. شاگرد برجستهٔ شلایر ماخر، رودولف اوتو در کتاب مهم خود، مفهوم امر قدسی، به بررسی این موضوع خواهد پرداخت و نشان خواهد داد هنگامی که موجودات بشری با این ذات متعال مواجه می‌شوند، آنها دیگر احساس نمی‌کنند که آغاز و پایان هستی هستند.

شلایر ماخر در اواخر حیاتش احساس نمود که ممکن است بیش از اندازه بر اهمیت احساس و ذهنیت[2] تأکید کرده باشد. او آگاه بود که مسیحیت به‌نظر می‌رسید به تدریج به آیینی منسوخ تبدیل می‌شود. برخی تعالیم مسیحی گمراه کننده بودند و ایمان را در مقابل شکاکیت جدید آسیب‌پذیر می‌کردند. برای مثال، نظریهٔ تثلیث به‌نظر می‌رسید می‌گوید که سه خدا وجود دارد. شاگرد و مرید شلایر

1. Ibid., p. 12.　　2. subjectivity

ماخر، آلبرشت ریچل [1] (۱۸۲۲-۱۸۸۹) این نظریه ر نمونه‌ای ناخوشایند از تأثیر یونانی مآبی می‌دانست. این نظریه با معمول ساختن «لایه‌ای بیگانه از مفاهیم مابعدالطبیعی ماخوذ از فلسفهٔ طبیعی یونانیان» پیام مسیحی را مخدوش ساخته بود و اساساً هیچ ربطی با تجربهٔ ناب مسیحی نداشت.[2] با وجود این، شلایر ماخر و ریچل درک نکرده بودند که هر نسبی ناگزیر بود نگرش خاص خود را از خدا خلق کند، درست همان‌طور که هر شاعر رومانتیک باید حقیقت را با تمام وجود خود تجربه می‌کرد. آبای کلیسای یونانی صرفاً می‌کوشیدند به بیان مفهوم سامی خدا براساس فرهنگ خاص خود آن را برای خود درک‌پذیر سازند. در حالی که غرب به عصر فن‌آوری جدید قدم می‌گذاشت، اندیشه‌های کهن‌تر دربارهٔ خدا ناکارا بودن خود را نشان می‌داد. شلایر ماخر درست تا اواخر عمر خود تأکید می‌کرد که حساس دینی تعارضی با عقل ندارد. او در بستر مرگ گفت: «من باید به ژرف‌ترین و دشوارترین اندیشه‌ها فکر کنم و این اندیشه‌ها برای من با درونی‌ترین احساسات دینی یکی هستند.»[3] مفاهیم و تصورات ما دربارهٔ خدا بی‌حاصل می‌بودند اگر از طریق احساس و تجربهٔ دینی شخصی به‌گونه‌ای خلاقانه به کلی دگرگون نمی‌شدند.

طی قرن نوزدهم، فلاسفهٔ بزرگ یکی پس از دیگری سرای به مبارزه‌طلبیدن دیدگاه سنتی در باب دین، حداقل علیه «خدایی» که در غرب سیطره داشت به‌پا خاستند. آنان به خصوص از تصور خدایی ماوراءالطبیعی در «عالم بالا» که وجودی عینی داشت برآشفته می‌شدند. ما دیده‌ایم که هرچند مفهوم خدا به عنوان وجود متعال در غرب تفوق یافته بود، سنن توحیدی دیگر برخلاف عرف معمولشان خود را از این نوع الهیات جدا ساخته بودند. یهودیان، مسلمانان و مسیحیان ارتدوکس همه به شیوه‌های متفاوت تأکید کرده بودند که تصور بشری ما از خدا با واقعیتی که این تصور نماد صرف آن بود، انطباق نداشت. همه در مقاطع مختلف اشاره کرده

---

1. A. Ritschl
2. Albrecht Ritschel, *Theology and Metaphysics*, 2nd ed. (Bonn, 1929), p. 29
۳. به نقل از: John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1978), p. 29

بودند که بهتر است از خدا به عنوان «لاشیء» نام برده شود و نه وجود متعال، زیرا «او» به هیچ‌یک از شیوه‌هایی که ما قادر به تصور آن هستیم، وجود نداشت. در طی قرون، غرب به تدریج این نگرش خلاقانه نسبت به خدا را به دست فراموشی سپرده بود. کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها «او» را وجود شناخته بودند که واقعیت دیگری بود که به جهانی که ما می‌شناسیم، افزوده شده بود و مانند برادر بزرگ آسمانی مراقب اعمال ما بود. تعجب‌آور نیست که این تصور از خدا کاملاً برای بسیاری از مردم در جهان پس از عصر انقلابات ناپذیرفتنی بود، زیرا به‌نظر می‌رسید موجودات بشری را به بردگی و اسارت خفت‌بار و وابستگی محکوم می‌ساخت که با شأن و مقام انسان ناسازگار بود. فیلسوفان توحیدگرای قرن نوزدهم به همین دلایل علیه این خدا سر به شورش برداشتند. انتقادهای آنان به بسیاری از معاصرانشان الهام بخشید که از سرمشق آنان پیروی کنند؛ به‌نظر می‌رسید که آنان می‌خواهند چیزی کاملاً تازه بگویند، اما هنگامی که به طرح موضوع «خدا» پرداختند، اغلب ناآگاهانه همان نگرشهای کهن توحیدگرایان دیگر گذشته را تکرار کردند.

ازین رو گئورگ ویلهلم هگل[1] (۱۷۷۰-۱۸۳۱) به فلسفه‌ای تکامل بخشید که از برخی جهات به‌طور چشمگیری مشابه قبالا بود. این طنزآمیز بود، زیرا او یهودیت را دینی اسارت بار می‌دانست که مسئول نگرشی ابتدایی دربارهٔ خدا بود که این خطای بزرگ را مرتکب شده بود. خدای یهود در نظر هگل فرمانروای مستبدی بود که تسلیم بی‌چون و چرا به شریعتی تحمل‌ناپذیر را طلب می‌کرد. عیسی کوشیده بود که مردان و زنان را ازین بردگی پست و شرم‌آور نجات دهد، اما مسیحیان مانند یهودیان به همان دام افتاده بودند و به تبلیغ مفهوم خدایی مستبد پرداخته بودند. اکنون وقت آن بود که تصور این خدای خشن و ابتدایی به دور افکنده شود و دیدگاهی روشن اندیشانه‌تر از موقعیت بشری ارائه گردد. نگرش فوق‌العاده نادقیق هگل از یهودیت، براساس مجادلهٔ عهد جدید، نوع تازه‌ای از یهودستیزی فلسفی بود. هگل مانند کانت، یهودیت را نمونهٔ اعلای همهٔ چیزهایی می‌دانست که در دین

1 Georg Wilhelm Hegel

خطا و نادرست بود. او در پدیدارشناسی روح[1] (۱۸۰۷) مفهوم روح را که نیروی حیاتی جهان بود، جانشین خدای سنتی نمود. با وجود این همان‌طور که در قبالا دیدیم، روح مشتاق بود که رنج محدودیت و تبعید را تحمل کند تا به روحانیت حقیقی و خودآگاهی[2] دست یابد. همچنین آنگونه که در قبالا دیدیم، روح برای تحقق بخشیدن به خود به جهان و به موجودات بشری وابسته بود. هگل بدین سان نگرش توحیدی کهن را ــ که ویژگی مسیحیت و نیز اسلام بود ــ بیان کرده بود مبنی براینکه «خدا» از واقعیت دنیوی جدا نبود (یعنی چیزی مستقل در جهان خاص خود)، بلکه به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با نوع انسان پیوند داشت. او مانند بلیک این نگرش را به شیوهٔ جدلی بیان نمود، زیرا انسان و روح، محدود و نامحدود[3] را دو نیمهٔ حقیقتی واحد می‌دید که متقابلاً به یکدیگر وابسته بودند و در فرآیند مشابه واقعیت بخشیدن به خود درگیر بودند. هگل درواقع اعلام نمود که ذات الهی بعد و ساحتی از انسانیت ما بود. درواقع، دیدگاه هگل نسبت به سیر دیالکتیکی روح که از خود خارج می‌شود تا در جهان تجسد یافته و در آن حضور یابد وجه مشترک زیادی با مکتب الهیاتی تجسیدی دارد که در هر سه دین تکامل یافت.

لیکن هگل مخلوق عصر روشنگری و نیز نهضت رومانتیک بود و بنابراین او برای عقل ارزش بیشتری از تخیل قایل بود. او همچنین ناآگاهانه نگرشهای گذشته را تکرار می‌کرد. مانند فلاسفهٔ مسلمان، عقل و فلسفه را برتر از دین می‌دانست که با اشکال نمادین اندیشه آمیخته شده بود. بازهم هگل مانند فیلسوفان مسلمان نتیجه‌گیریهای خود را دربارهٔ خدا از ساز و کار ذهن اخذ نمود که او آن را درگیر فرآیندی دیالکتیکی تصویر می‌کرد که کل واقعیت را منعکس می‌نمود.

فلسفهٔ او از دیدگاه آرتور شوپنهاور[4] (۱۷۸۸ــ۱۸۶۰) بـه‌طور مضحکی خوش‌بینانه به‌نظر می‌رسید که جسورانه برنامهٔ سخنرانیهای خود را در همان زمانی قرار داد که هگل خطابه‌های خود را در ۱۸۱۹ در برلین ایراد می‌کرد، یعنی سال

1. The Phenomenology of Mind
2. self-consciousness
3. infinite
4. Arthur Schopenhauer

انتشار کتابش جهان همچون اراده و تصور[1]. شوپنهاور معتقد بود که مطلق، عقل و خدا وجود ندارد و هیچ روحی در جهان مؤثر نیست: هیچ‌چیز وجود ندارد، مگر غریزهٔ حیوانی اراده برای زیستن. این نگرش منفی برای ارواح بدبینانه‌تر نهضت رومانتیک پرجاذبه بود. لیکن این نگرش همهٔ تصورات دینی را نادیده نمی‌گرفت. شوپنهاور براین باور بود که آیین هندویی و دین بودایی (و آن دسته مسیحیانی که تأکید کرده بودند همه چیز عبث و بیهوده است) هنگامی که ادعا می‌کردند هرچیزی در دنیا و هم و رؤیا است، دقیقاً به همین نگرش از واقعیت دست یافته بودند. از آنجا که «خدا» یی وجود ندارد که ما را نجات دهد، تنها هنر، موسیقی و ترک دنیا و رحم و شفقت می‌تواند تا حدی برای ما آرامش به همراه آورد.

شوپنهاور علاقه‌ای به یهودیت و اسلام نداشت که به‌نظر او دیدگاهی ساده اندیشانه و هدفمند از تاریخ داشتند که آشکارا بی‌معنا بود. در این زمینه او نشان داد که استعد د پیشگویی نیرومندی دارد: ما خواهیم دید که در قرن خود مان، یهودیان و مسلمانان دریافته‌اند که دیدگاه کهن آنها به عنوان تجلی خداوند دیگر به سان گذشته درخور دفاع نیست. بسیاری دیگر نمی‌توانند به خدایی ایمان داشته باشند که حاکم و فرمانروای تاریخ است، اما نظر شوپنهاور دربارهٔ رستگاری به تصورات یهودی و اسلام نزدیک بود که قایل بودند افراد باید برای خود حس معنای غایی را بیافرینند. این دیدگاه هیچ وجه مشترکی با نگرش پروتستان از حاکمیت خداوند نداشت که به این معنا بود که مردان و زنان نمی‌توانند هیچ کمکی به رستگاری خود بکنند، بلکه کاملاً به خدایی بیرون ازخود متکی بودند.

این آموزه‌های کهن دربارهٔ خداوند به گونه‌ای فزاینده به عنوان دیدگاههایی ناقص و ناکافی محکوم می‌شدند. فیلسوف دانمارکی سورن کیرکه‌گور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) تأکید نمود که مذاهب و آیینهای کهن به بتها، غایات و جانشینهایی برای واقعیت توصیف‌ناپذیر خداوند بدل شده بودند. ایمان مسیحی واقعی، جهشی ازین جهان، دور شدن ازین اعتقادات فسیل شدهٔ بشری و نگرشهای منسوخ

1. *The World as Will and Idea*

به ساحت ناشناخته است. لیکن دیگران می‌خواستند اصل و بنیاد انسان را در این جهان قرار دهند و تصور نوعی بدیل بزرگ[1] را نابود سازند. فیلسوف آلمانی لودویگ اندریاس فویر باخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) در کتاب پرنفوذ خود **جوهر مسیحیت**[2] (۱۸۴۱) استدلال نمود که خدا صرفاً فرافکنی ذهن بشری است. مفهوم خدا با وضع گونه‌ای کمال ناممکن در مقابل ضعف بشری مان ما را از طبیعت خود بیگانه ساخته بود. بدین ترتیب خدا نامحدود، انسان محدود؛ خدا قادر مطلق، انسان ضعیف و ناتوان؛ خدا مقدس، و انسان گنه‌کار بود. فویر باخ انگشت خود را بر ضعف اساسی در سنت مسیحی گذاشته بود که همواره به عنوان دینی خطرناک برای یکتاپرستی تصور شده بود. این نوع فرافکنی که خدا را از موقعیت بشری بیرون می‌گذارد، می‌تواند به بت‌پرستی بیانجامد. سنن دینی دیگر راه‌های مختلفی را برای مقابله با این خطر یافته بودند، اما در غرب متأسفانه واقعیت این بود که مفهوم خدا به گونه‌ای فزاینده بُعد خارجی یافته و به تصوری بسیار منفی از ماهیت بشری کمک کرده بود. در غرب از همان زمان اوگوستین بر تقصیر و گناه، کشمکش و فشار در دین خدا تأکید شده بود که فی‌المثل برای الهیات ارتدوکس یونانی بیگانه بود. تعجب‌آور نیست که فیلسوفانی نظیر فویر باخ یا اوگوست کنت[3] (۱۷۹۸-۱۸۵۷) که نگرش مثبت‌تری به انسان داشتند می‌خواستند گریبان خود را ازین خدا رها سازند که بی‌اطمینانی گسترده‌ای را در گذشته سبب شده بود.

الحاد و بی‌دینی همواره رد و انکار تصور رایج نسبت به خدا بوده است. یهودیان و مسیحیان «بی‌خدا» خوانده شده بودند، زیرا آنان تصورات مشرکان را از خدا نفی کرده بودند، هرچند به خدا ایمان داشتند. ملحدان جدید قرن نوزدهم نگرش خاصی از خدا را که در غرب غالب بود به باد انتقاد می‌گرفتند و نه تصورات دیگر از ذات الهی را. ازین رو کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) دین را «آه و حسرت انسانهای سرکوب شده... و افیون توده‌ها که این درد و رنج را تحمل‌پذیر می‌ساخت[4]»،

1. Great Alternative 2. *The Essence of Christianity*

3. Auguste Comte

4. "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right" in Jaroslav Pelikan, ed. *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p. 80.

می‌دانست. اگرچه او دیدگاهی مسیحایی در باب تاریخ اتخاذ نمود که به شدت مدیون سنت یهودی ـ مسیحی بود، اما خدا را به عنوان مفهومی نامربوط رد می‌کرد. چون هیچ نوع معنا، ارزش یا غایتی بیرون از فرآیند تاریخ وجود نداشت، مفهوم خدا نمی‌توانست به نوع انسان کمک کند. الحاد و بی‌دینی که نفی خدا است نیز اتلاف وقت بود. با وجود این، «خدا» در مقابل نقد مارکسیستی آسیب‌پذیر بود، زیرا او اغلب توسط نظام حاکم برای تثبیت نظامی اجتماعی به کار می‌رفت که در آن اغنیا در کاخهای خود زندگی می‌کردند، در حالی‌که مستمندان در بیغوله‌های خود روزگار می‌گذراندند. اما این در مورد کل دین توحیدی صادق نبود. خدایی که بی عدالتی اجتماعی را نادیده می‌گرفت، عاموس، اشعیا و محمد(ص) را منزجر می‌ساخت که مفهوم خدا را برای غایت کاملاً متفاوتی به کار می‌بردند که به آرمان مارکسیستی کاملاً نزدیک بود.

همین‌طور، فهم و شناخت ظاهری خدا و **کتاب مقدس** ایمان بسیاری از مسیحیان را در مقابل کشفیات علمی این دوره آسیب‌پذیر می‌ساخت. **اصول زمین‌شناسی**[1] از چارلز لیئل[2] که چشم‌اندازهای گستردهٔ زمان از منظر زمین‌شناسی را آشکار می‌ساخت و **منشأ انواع**[3] (۱۸۵۹) از چارلز داروین[4] که فرضیهٔ تکامل را مطرح نمود، به‌نظر می‌رسید که با داستان آفرینش در سفر پیدایش در تناقض است. از زمان نیوتون، مسألهٔ آفرینش در فهم و درک غربیان از خدا نقشی محوری داشت و مردم به این واقعیت پی‌نبرده بودند که داستان **کتاب مقدس** به عنوان تبیین و روایت ظاهری خاستگاههای طبیعی عالم نوشته نشده بود. درواقع، نظریهٔ خلق از عدم از دیرباز مشکل‌آفرین بود و نسبتاً دیر وارد یهودیت و اسلام شده بود؛ در اسلام آفرینش جهان توسط الله مسلم انگاشته می‌شود، اما در باب اینکه این امر چگونه اتفاق افتاد بحث دقیقی وجود ندارد. مانند همهٔ آیات قرآنی دربارهٔ خدا، آموزهٔ آفرینش تنها «تمثیل» و نشانه یا نماد است. توحیدگرایان در هر سه دین توحیدی، در

---

1. *Principles of Geology*
2. Charles Lyell
3. *The Origin of Species*
4. Charles Darwin

دقیق‌ترین معنای کلمه، آفرینش را نوعی اسطوره یا افسانه می‌دانستند: این اسطوره‌ای نمادین بود که به مردان و زنان کمک می‌کرد نگرش دینی خاصی را در خود ایجاد نمایند. برخی یهودیان و مسلمانان آگاهانه تفاسیری خلاقانه از داستان آفرینش به عمل آورده بودند که به‌طور بنیادی از هر نوع معنای ظاهری انحراف می‌جست، اما در غرب گرایشی وجود داشت که رویدادهای کتاب مقدس را در تمامی جزئیات آن واقعی می‌دانست. بسیاری از مردم خدا را از هر نظر و از لحاظ طبیعی مسئول هرچیزی می‌دانستند که در جهان رخ می‌دهد، تقریباً به همان شیوه که خود ما چیزهایی را می‌سازیم یا مسبب انجام رویدادهایی می‌شویم.

لیکن شمار درخور ملاحظه‌ای از مسیحیان وجود داشتند که بی‌درنگ پی بردند که کشفیات داروین برای مفهوم خدا خطرناک نیست. در مجموع، مسیحیت توانسته است با نظریهٔ تکامل کنار بیاید و یهودیان و مسلمانان هرگز به‌طور جدی از کشفیات علمی دربارهٔ منشاءِ حیات نگرانی نداشته‌اند: نگرانیهای آنان دربارهٔ خدا، به‌طور کلی، همان‌طور که خواهیم دید، از منشاء کاملاً متفاوتی سرچشمه گرفته است. به هر تقدیر، واقعیت این است که همچنان که دنیاگرایی غربی گسترش یافته است، به‌طور اجتناب ناپذیری بر اعضا و پیروان ادیان دیگر تأثیر گذارده است. دیدگاه ظاهرگرایانه از خدا هنوز غالب است و بسیاری از مردم در دنیای غرب ــ از هر نوع گرایشی ــ یقین دارند که جهان‌شناسی جدید ضربهٔ مرگباری بر مفهوم خدا وارد کرده است.

در سرتاسر تاریخ مردم هنگامی که تصوری از خدا را دیگر برای خود کارا و مؤثر نیافته‌اند، آن را کنار گذاشته‌اند. گاهی این رویداد به صورت نوعی سنت‌شکنی خشن درآمده بود، مانند هنگامی که اسرائیلیان کهن معابد کنعانیان را ویران ساخته بودند یا وقتی که انبیا علیه خدایان همسایگان مشرک خود کفر و ناسزا نثار می‌کردند. در ۱۸۸۲ فردریش نیچه هنگامی که اعلام نمود خدا مرده است، به شیوه‌های تند مشابهی متوسل شد. او این رویداد فاجعه‌آمیز را در داستان دیوانه‌ای که یک روز صبح به بازار دوید و به صدای بلند می‌گفت «خدا را می‌جویم. خدا را

می‌جوییم.» اعلام نمود. هنگامی که عابران متفرعن از او پرسیدند که تصور می‌کند خدا کجا رفته است ـ شاید او گریخته یا به جایی سفر کرده ـ دیوانه به آنها خیره نگریست. او فریاد کشید «خدا کجا رفته؟ من به شما می‌گویم. ما او را کشته‌ایم، من و شما. ما قاتلان او هستیم.» رویدادی تصورناپذیر، اما بی‌بازگشت نوع انسان را از ریشه‌هایش جدا کرده و مسیر زمین را منحرف ساخته بود و آن را در عالم بی‌راه سرگردان می‌ساخت. هرچیزی که قبلاً به موجودات بشری احساس جهت داشتن می‌بخشید، نابود شده بود. مرگ خدا به یأس و هول و وحشت بی‌سابقه راه برد. دیوانه در رنج و اضطراب خود فریاد کشید: «آیا هنوز بالا و پایین هست؟ آیا ما راه خود را گم نمی‌کنیم، چنان‌که گویی به نیستی و عدم لایتناهی وارد شده‌ایم؟»[1]

نیچه پی برد که تغییری بنیادین در آگاهی غرب رخ داده بود که به‌گونه‌ای فزاینده عقیده داشتن به پدیده‌ای که اکثر مردم آن را به عنوان «خدا» توصیف می‌کردند، دشوار می‌شد. نه تنها دانش ما تصوراتی نظیر فهم ظاهری از آفرینش را ناممکن ساخته بود، بلکه سیطره و قدرت عظیم‌تر ما مفهوم ناظر الهی را ناپذیرفتنی می‌گرداند. مردم احساس می‌کردند که آنان شاهد ظهور عصر تازه‌ای هستند. دیوانهٔ نیچه تأکید می‌کرد که مرگ خدا مرحله‌ای تازه و عالی‌تر از تاریخ بشری را در پی خواهد آورد. موجودات بشری برای اینکه شایستگی کشتن خدا را به‌دست آورند، باید خود به خدا تبدیل شوند. در چنین گفت زرتشت[2] (۱۸۸۳) نیچه تولد ابر انسان[3] را اعلام نمود که جانشین خدا خواهد شد. انسان روشن اندیش جدید به ارزشهای کهن مسیحی اعلان جنگ خواهد نمود، به اخلاقیات پست و منحط اجتماع پشت پا خواهد زد و ظهور انسانیتی جدید و نیرومند را بشارت خواهد داد که به هیچ‌یک از ارزشهای سست بنیاد عشق و ترحم مسیحی اعتنا نخواهد کرد. او همچنین به اسطورهٔ کهن بازگشت ابدی و تولد دوباره که در ادیانی نظیر بودیسم یافت می‌شود، روی آورد. اکنون که خدامرده بود، این جهان می‌توانست به عنوان ارزش مطلق

---

1. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), No. 125.
2. *Thus Spake Zarathustra*
3. Superman

جای او را بگیرد. آنچه که از میان می‌رود دوباره باز می‌گردد؛ آنچه که می‌میرد دوباره زنده می‌شود؛ آنچه که گسسته می‌شود از نو پیوند می‌یابد. جهان ما می‌تواند به عنوان جهانی جاودان و الوهی تقدیس شود، صفاتی که روزگاری تنها در مورد خدای دوردست متعال به کار می‌رفت.

نیچه تعلیم می‌داد که خدای مسیحی ترحم‌انگیز، احمقانه و «جنایتی علیه حیات»[1] بود. و به مردم آموخته بود که از بدنها، احساسات و غرایز جنسی خود بیم داشته باشند و اخلاقیات ضعیف پرور رحم و عطوفت را تبلیغ کرده بود که ما را ضعیف ساخته بود. هیچ معنا یا ارزش غایی وجود نداشت و موجودات بشری اجازه نداشتند در بدیلی آسانگیرانه به نام خدا، محل امنی برای خود بیابند. همچنین باید اضافه نمود که خدای غربی در مقابل این انتقاد آسیب‌پذیر بود. او برای بیگانه ساختن مردم از انسانیت خود و از شور و غریزه جنسی از طریق زهد و ریاضتی که زندگی را نفی می‌کرد، استفاده می‌نمود. او همچنین به نوشدارویی سطحی و جانشینی برای زندگی در روی زمین تبدیل شده بود.

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) بدون تردید اعتقاد به خدا را توهمی می‌دانست که مردان و زنان بالغ باید آن را کنار می‌گذاشتند. مفهوم خدا دروغ نبود، بلکه ترفند ناخودآگاه بود که روانشناس باید رمز آن را کشف می‌کرد. خدای شخص‌وار چیزی نبود مگر شخصیت پدری که اعتلا یافته بود: اشتیاق به چنین الوهیتی از امیال کودکانه برای داشتن پدری نیرومند و حمایتگر، جهت استقرار عدالت و انصاف و تداوم جاودانهٔ زندگی ناشی می‌شد. خدا صرفاً فرافکنی این امیال و آرزوها بود که مردان و زنان به سبب حس پایدار عجز و درماندگی از او بیم داشتند و به پرستشش می‌پرداختند. دین به دوران طفولیت نژاد بشری تعلق داشت و مرحله‌ای ضروری برای انتقال از کودکی به دورهٔ بلوغ بود. دین به ترویج ارزشهای اخلاقی کمک کرده بود که برای بقای اجتماع ضروری بودند.

1 Friedrich Nietzsche, *The Antichrist in The Twilight of the Gods and the Antichrist*, trans. R.J. Hollingdale (London, 1968), p. 163.

لیکن اکنون که نوع انسان بالغ شده بود باید آن را پشت سر می‌گذاشت. علم، لوگوس جدید، می‌توانست جای خدا را بگیرد. علم می‌توانست مبنای تازه‌ای برای اخلاق فراهم سازد و به ما کمک کند تا شجاعانه با ترس و نگرانیهای خود روبرو شویم. فروید در ایمان به علم ذره‌ای تردید نداشت که به‌نظر می‌رسید از لحاظ شدت و حدت تقریباً صبغهٔ دینی داشت: «نه، دانش ما توهم و رؤیا نیست. توهم این است که تصور کنیم آنچه علم نمی‌تواند ارائه کند، می‌توانیم آن را از جای دیگر به‌دست آوریم.»(۱)

همهٔ روانکاوان با نظر فروید دربارهٔ خدا موافق نبودند. آلفرد آدلر[۲] (۱۸۷۰-۱۹۳۷) تصدیق نمود که خدا فرافکنی آمال بشری بود، اما براین باور بود که برای نوع انسان مفید بوده است؛ خدا نمادی برجسته و مؤثر از احساس تعالی و برتری بوده است. خدای ک. گ. یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) به خدای عارفان شبیه بود و واقعیتی روانشناختی بود که هر فردی به‌طور ذهنی آن را تجربه می‌کرد. هنگامی که جان فریمن[۳] در مصاحبهٔ معروف رو در رو از او پرسید آیا به خدا اعتقاد دارد، یونگ با تأکید پاسخ داد: «لازم نیست اعتقاد داشته باشم. من او را می‌شناسم.» ایمان مداوم یونگ نشان می‌دهد که خدایی ذهنی که به گونه‌ای مرموز با مبداء هستی در اعماق نفس یکی دانسته می‌شود، برخلاف خدای شخص وارتر و انسان وارتری که درواقع می‌تواند به عدم بلوغ ابدی کمک کند، قادر است از علم روانکاوی بیشتر دوام آورد.

مانند بسیاری از انسانهای غربی دیگر، به‌نظر می‌رسید که فروید ازین خدای ذهنی و درونی شده ناآگاه است. با وجود این، هنگامی که تأکید نمود کوشش برای الغای دین خطرناک است، به نکته‌ای درست و هوشمندانه اشاره کرد. انسانها باید با طیب خاطر خدا را پشت سر گذارند و مجبور ساختن آنها به پذیرش الحاد یا دنیاگرایی قبل از اینکه برای آن آمادگی داشته باشند، می‌تواند به انکار و سرکوبی

---

1. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (Standard ed.), p. 56.

2. Alfred Adler

3. John Freeman

ناسالم بیانجامد. ما دیده‌ایم که بت‌شکنی[1] می‌تواند از اضطراب و نگرانی فروخفته و فرافکنی ترسهای خود ما به «دیگری» ناشی شود. برخی از ملحدانی که می‌خواستند خدا را نابود سازند، بدون تردید نشانه‌هایی از فشار روانی را بروز می‌دادند. ازین‌رو، شوپنهاور به رغم حمایت از خلاق شفقت‌آمیز نمی‌توانست با انسانهای دیگر کنار بیاید و لذا گوشهٔ عزلت پیشه نمود و تنها با سگ خود آتمن[2] رابطه داشت. نیچه انسانی رقیق‌القلب و تنها بود که بیماریش او را به ستوه آورده بود و با ابرانسان خود بسیار تفاوت داشت. سرانجام او دیوانه شد. آنگونه که شور و جذبهٔ نثر او ممکن است ما را به این تصور وادارد، وی شادمانه خدا را رها نساخت. در شعری که «پس از ترس و لرز و تب و تاب بسیار» سروده شد، او از زبان زرتشت از خدا درخواست می‌کند بازگردد:

نه! بازگرد
با همهٔ عذابهایت.
آه بازگرد
به آخرین همهٔ گوشه‌گیرانت.
همهٔ سیلابهای اشکهای من
برای تو از دیده فرو می‌ریزند.
و آخرین شعلهٔ قلب من
به خاطر تو می‌سوزد.
آه بازگردد
خدای ناشناختهٔ من! ای درد و رنج من! و ای آخرین سرمایهٔ شادی من.(۳)

نظریه‌های نیچه، مانند آرای هگل، توسط آلمانی‌های یک نسل بعد برای توجیه سیاستهای ناسیول سوسیالیسم[4] به‌کار برده شد و این یادآور این نکته است که ایدئولوژی الحادی می‌تواند به همان اندازهٔ مفهوم «خدا» به اخلاقی پرخاشگر و بیرحمانه بیانجامد.

خدا همواره در غرب مایهٔ درگیری و کشمکش بوده است. مرگ او نیز با

1. iconoclasm 2. Atman

3. Friedrich Nietzche, *Thus Spake Zarathustra, A Book for Every One and No One*, trans. R.H. Hollingdale, London, 1961, p. 217. 4. National Socialism

کشمکش، حزن و اندوه و ترس و دلهره همراه بود. ازین رو آلفرد لرد تنیسون در سرودهٔ به یاد بود، منظومهٔ بزرگ ویکتوریایی شک و تردید، از تصور طبیعتی بدون غایت و بی‌تفاوت با چنگ و دندان خونین وحشت نمود. این منظومه که در ۱۸۵۰، نه سال قبل از انتشار منشاء انواع منتشر شد نشان می‌دهد که تنیسون در این زمان احساس می‌کرد که ایمان خود را از دست داده و خودش به کودکی گریان در تاریکی شب تبدیل شده است.

کودکی که در دل شب می‌گرید
کودکی که برای روشنایی گریه سر می‌دهد
و با هیچ زبانی مگر زبان گریه سخن نمی‌گوید.(۱)

در «ساحل دور»[۲]، ماتیو آرنولد[۳] بر عقب‌نشینی بی‌وقفهٔ دریای ایمان که نوع انسان را بر روی دشتی تاریک سرگردان رها ساخت، ناله سر داده بود. این شک و دلهره به جهان ارتدوکس گسترش یافته بود، هرچند نفی و انکار خدا مشخصات بارز شک و تردید غربی را به خود نگرفت، بلکه بیشتر از سنخ انکار معنایی غایی بود. فئودور داستایفسکی[۴] که داستان برادران کارامازوف[۵] (۱۸۸۰) او را می‌توان توصیف مرگ خدا دانست، تعارض و تردید و تزلزل خود بین ایمان و عقیده را در نامه‌ای به یک دوست به تاریخ مارس ۱۸۵۴، به روشنی بیان می‌کند:

من به خود به عنوان فرزند این عصر نگاه می‌کنم، فرزند ناباوری و شک و تردید. به، من یقین دارم که تا روز مرگم همین‌طور باقی خواهم ماند. اشتیاق به ایمان داشتن تمامی وجودم را فراگرفته است ــ درواقع، حتی اکنون اینچنین هستم و این شور و اشتیاق به رغم اشکالات عقلی مستدلی که بر سر راه قرار دارد، هرچه نیرومندتر می‌شود.(۶)

رمان او به همین شکل دو پهلو و تردیدآمیز است. ایوان[۷] که شخصیتهای دیگر (گفتهٔ معروف «اگر خدا وجود نداشته باشد، همه چیز مجاز است») را به او نسبت

1 Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam Lv* 18-20.
2. Dover Beach
3. Mathew Arnold
4. Fyodor Dostoyevsky
5. *The Brothers Karamazov*
۶. به نقل از.
Willian Hamiltom in "The New Optimism- From Prufroch to Ringo" in Thomas J. Altizer and William Hamilton eds, *Radical Theology and the Death of God* (New York and London, 1966).
7. Ivan

می‌دهند) او را محلد می‌نامند، صراحتاً می‌گوید که و به خدا اعتقاد دارد. با وجود این، او این خدا را پذیرفتنی نمی‌یابد، زیرا نمی‌تواند معنایی غایی برای تراژدی حیات ارائه نماید. نظریهٔ تکامل برای ایوان اهمیتی ندارد، اما رنج و آلام نوع انسان در تاریخ او را آزار می‌دهد: تنها مرگ یک کودک برای این چشم‌انداز دینی که همه چیز بر وفق مراد خواهد بود، بهای بسیار سنگینی است. ما بعداً در این فصل خواهیم دید که یهودیان به همین نتیجه می‌رسند. از سوی دیگر، این الیوشا[1]ی پرهیزکار است که اعتراف می‌کند او به خدا اعتقاد ندارد ــ اعترافی که به‌نظر می‌رسد غفلتاً از عمق وجود او بر زبان رانده می‌شود و از حیطهٔ ناشناخته‌ای از ناخودآگاه او مفری می‌یابد. تردید و تزلزل و حس مبهم ویرانی و بی‌خانمانی همچنان بر ادبیات قرن بیستم سایه افکنده است، با تصویرپردازی سرزمین ویران و انسانیتی چشم انتظار گودو که هرگز نمی‌آید.

دلمردگی و تشویش و نگرانی مشابهی در جهان اسلام وجود داشت، هرچند منشاء آن کاملاً متفاوت بود. در قرن نوزدهم، رسالت تمدن ساز اروپایی در حال پیشرفت بود. فرانسوی‌ها در ۱۸۳۰ الجزایر را به استعمار خود درآورده بودند و در ۱۸۳۶ انگلیسی‌ها عدن را مستعمره کرده بودند. در این میان آنان ادارهٔ تونس (۱۸۸۱)، مصر (۱۸۸۲)، سودان (۱۸۹۸) و لیبی و مراکش (۱۹۱۲) را به عهده گرفتند. در ۱۹۲۰، بریتانیا و فرانسه خاورمیانه را به صورت حکومتهای تحت‌الحمایه و تحت قیمومت میان خود تقسیم نمودند. این پروژهٔ استعماری تنها به فرآیند آرام‌تر غربی کردن این سرزمینها رسمیت بخشید، زیرا اروپاییان طی قرن نوزدهم به نام تجدد و نوگرایی در حال تثبیت سیطرهٔ فرهنگی و اقتصادی خود بودند. اروپای صنعتی به قدرت اصلی تبدیل شده بود و بر جهان تسلط می‌یافت. مراکز تجاری و هیئتهای کنسولی در ترکیه و خاورمیانه تأسیس شده بود که ساختار سنتی این جوامع را مدتها قبل از سیطرهٔ واقعی غرب تضعیف ساخته بود. این نوع کاملاً تازه‌ای از استعمار بود. هنگامی که مغولان هند را به تصرف در آوردند،

---

1. Alyosha

جمعیت هندی بسیاری از عناصر اسلامی را در درون خود جذب نمود، اما سرانجام فرهنگ بومی حیات تازه‌ای یافت. نظام استعماری جدید حیات مردم این کشورها را برای همیشه دگرگون نمود و سیاست وابستگی را برقرار ساخت.

برای کشورهای مستعمره دست یافتن به سطح ترقی در ممالک صنعتی ناممکن بود. نهادهای کهن به شدت رو به ضعف نهاده بود و جامعهٔ اسلامی بین آنانی که «غرب‌زده» شده بودند و «بقیهٔ مردم» تقسیم شده بود. برخی مسلمانان ارزیابی اروپاییان از خود را به عنوان «شرقیان» پذیرفتند که بدون فرق با هندی‌ها و چینی‌ها در یک ردیف گنجانده شده بودند. برخی با نظری تحقیرآمیز به هموطنان سنتی‌تر خود نگاه می‌کردند. در ایران، ناصرالدین شاه (۱۲۴۷-۱۳۱۳) آشکارا اتباع خود را تحقیر می‌کرد. آنچه زمانی تمدنی زنده با هویت و یکپارچگی خاص خود بود، به تدریج به گروهی از کشورهای وابسته تغییر یافت که نسخه‌هایی ناکارآمد از جهانی بیگانه بودند. ابداع و پیشرفت جوهرهٔ فرآیند نوگرایی در اروپا و ایالات متحده بود و نمی‌توانست از راه تقلید به دست آید. امروزه مردم شناسانی که به مطالعهٔ شهرها و کشورهای نوسازی شده در جهان عرب، نظیر قاهره می‌پردازند، خاطرنشان می‌کنند که معماری و نقشهٔ شهر بازتاب تسلط و استیلا است تا پیشرفت و ترقی.[1]

اروپاییان به نوبه خود به این باور دست یافته بودند که فرهنگ آنان نه تنها در زمان حاضر برتر بود، بلکه همواره در شاهراه ترقی و پیشرفت حرکت کرده بود. آنان غالباً جهالتی وصف‌ناپذیر نسبت به تاریخ جهان را به نمایش می‌گذاشتند. مصریان، هندی‌ها و سوری‌ها باید به خاطر خیر و صلاح خود آنان غربی می‌شدند. این نگرش استعماری توسط اولین بارینگ، لرد کرومر،[2] سرکنسول مصر از ۱۸۸۲ تا ۱۹۰۷ به‌روشنی بیان گردید:

> سر آلفرد لیال زمانی به من گفت: «ذهن شرقی دقت و صراحت را بر نمی‌تابد. هر فرد انگلیسی ـ هندی همواره باید این اصل را به یاد داشته باشد. «فقدان دقت ذهن که به آسانی به دروغگویی می‌انجامد، درواقع ویژگی اصلی ذهن شرقی است.

1. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East* (London and New York, 1985 ed.), p. 38.

2. Evelyn Baring, Lord Cromer

> اروپایی به بحث و استدلال دقیق علاقه دارد، گزاره‌های او راجع به واقعیت از ابهام خالی است؛ او به‌طور طبیعی اهل منطق است، هرچند به مطالعهٔ منطق نپرداخته باشد؛ او ذاتاً شکاک است و قبل از اینکه بتواند حقیقت و درستی هر حکمی را بپذیرد دلیل آن ر سؤال می‌کند؛ عقل و شعور تربیت یافتهٔ او مانند ماشینی دقیق کار می‌کند. برعکس، ذهن شرقی مانند خیابانهای عجیب و غریب و نامتعارف او، کاملاً فاقد تناسب است. قوهٔ استدلال او سرسری و فاقد هر نوع دقت و صرحت ست. اگر چه اعراب قدیم به درجهٔ بالاتری از فن مجادله دست یافتند، اخلاف آنان به نحو چشمگیری فاقد قوهٔ استدلال منطقی هستند. آنان غالباً از اخذ آشکارترین نتایج از مقدمات ساده‌ای که ممکن است درستی آن را بپذیرند، ناتوان می‌باشند.(۱)

یکی از «مشکلاتی» که باید از سر راه برداشته می‌شد، اسلام بود. تصویری منفی از محمد(ص) پیامبر اسلام ودین و در دورهٔ جنگهای صلیبی در عالم مسیحیت رواج یافته و در کنار یهودستیزی اروپا ادامه یافته بود. طی دورهٔ استعمار به اسلام به عنوان دینی تقدیرگرا نگاه می‌شد که به شدت با تغییر و پیشرفت مخالف بود. برای مثال، لردکرومر کوششهای مصلح مصری محمد عبده را تمسخر می‌کرد و استدلال می‌نمود که برای «اسلام» غیر ممکن است که بتواند به اصلاح خود بپردازد.

مسلمانان علاقه یا انرژی اندکی داشتند که بتوانند به بسط و تکامل شناخت خود از خدا به شیوهٔ سنتی بپردازند. آنان درگیر مبارزه برای دست یافتن به سطح پیشرفت غرب بودند. برخی دنیاگرایی غربی را پاسخ واقعی یافتند، اما آنچه در اروپا مثبت و نیروبخش بود، تنها می‌توانست در جهان اسلام بیگانه و خارجی به‌نظر رسد، زیرا به‌طور طبیعی از درون سنت خود آن در زمانهٔ خودش تکامل نیافته بود. در غرب، «خدا» به عنوان ندای بیگانگی دیده می‌شد؛ در دنیای اسلام فرآیند استعمار غالب بود مردم که از ریشه‌های فرهنگ خود بریده شده بودند، احساس سرگردانی و گمگشتگی می‌کردند. برخی مصلحان مسلمان می‌کوشیدند با زور و خشونت و تنزل دادن اسلام به نقشی کم اهمیت به آرمان پیشرفت و ترقی شتاب بخشند. نتایج آنگونه که آنان انتظار داشتند اصلاً مثبت نبود. در حکومت ملی تازهٔ

---

1. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2vols. (New York, 1908), II, p. 146.

ترکیه که پس از شکست امپراطوری عثمانی در ۱۹۱۷ تأسیس گردید، مصطفی کمال (۱۸۸۱-۱۹۳۸) که بعداً به کمال آتاتورک معروف شد، کوشید که مملکت خود را به صورت ملتی غربی درآورد. او اسلام را به عنوان دین رسمی کشور کنار گذارد و دین را به امری کاملاً شخصی تبدیل نمود. طرائق صوفیه برچیده شد و زیرزمینی گردیدند، مدارس علوم دینی بسته شدند و آموزش رسمی علما موقوف گردید. این سیاست دنیاگرایانه[1] با منع فینه نمادین می‌گردید که در معرض دید بودن کلاسهای مذهبی راتقلیل می‌داد و نیز کوششی روانشناختی برای مجبور ساختن مردم به پوشیدن لباس متحدالشکل به شیوهٔ غربی بود. رضاخان، شاه ایران از ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۱، آتاتورک را تحسین می‌کرد و سعی نمود سیاست مشابهی را در پیش گیرد: پوشیدن چادر ممنوع شد، روحانیون مجبور شدند محاسن خود را بتراشند و به جای عمامه کلاه بگذارند؛ مراسم مذهبی به یاد امامان شیعه و عزاداری برای امام حسین(ع) قدغن گردید.

فروید به‌درستی به این نتیجه رسیده بود که هر نوع سرکوب اجبارآمیز دین تنها می‌تواند نتایج وخیم و مخرب به دنبال داشته باشد. مانند غریزهٔ جنسی، دین نیازی بشری است که در سطوح مختلف تأثیر می‌گذارد. اگر این نیاز سرکوب شود، احتمالاً نتایج آن به اندازهٔ هر نوع سرکوب شدید غریزهٔ جنسی انفجارآمیز و ویرانگر خواهد بود. مسلمانان به ترکیهٔ جدید و ایران با سوءظن و شیفتگی نگاه می‌کردند در ایران از دیر باز سنت ریشه‌داری وجود داشت که براساس آن روحانیون به نام مردم با شاه به مخالفت برمی‌خواستند. آنان گاهی به نتایج خارق‌العاده‌ای دست می‌یافتند. در ۱۸۷۲، هنگامی که شاه انحصار تولید، فروش و صادرات تنباکو را به بریتانیا فروخت، تولیدکنندگان داخلی را به ورشکستگی کشاند و در نتیجه روحانیون فتوایی صادر کردند که استعمال دخانیات را قدغن می‌کرد. شهر مقدس قم بدیل رژیم مستبد تهران گردید که به‌طور فزاینده‌ای سخت‌گیرتر می‌گردید. سرکوب دین می‌تواند موجب تقویت بنیادگرایی شود، همان‌طور که اشکال

---

1. secularistic

نامناسب توحیدگریی می‌تواند به انکار خدا بیانجامد. در ترکیه بسته شدن مدارس علوم دینی به ناگزیر به کاهش قدرت علما منجر شد. این به آن معنا بود که عنصر مسئول، معقول و فرهیخته‌تر در اسلام رو به زوال می‌گذاشت، در حالی‌که اشکال افراطی‌تر تصوف نهان روش تنها صور باقی ماندهٔ دین بودند.

اصلاح گران دیگر معتقد بودند که سرکوب اجباری پاسخ مناسب نبود. اسلام همواره در تماس با فرهنگهای دیگر بالیده بود و آنان براین باور بودند که دین برای هر نوع اصلاح عمیق و پایدار اجتماعشان ضروری بود. چیزهای زیادی وجود داشت که باید تغییر می‌کرد؛ بسیاری چیزها عقب مانده به نظر می‌رسیدند؛ خرافات و جهل و نادانی غلبه داشت. با وجود این، اسلام به مردم کمک کرده بود که به طور جدی در طلب علم و دانش بکوشند. اگر اجازه داده می‌شد که اسلام ناسالم و غیرطبیعی جلوه کند، سعادت معنوی مسلمانان در سراسر جهان آسیب می‌دید. اصلاح‌گران مسلمان با غرب دشمن نبودند. اکثر آنان ایده‌آلهای مساوات، آزادی و برادری را مطلوب می‌یافتند، زیرا اسلام در ارزشهای یهودی ـ مسیحیت که عناصر بسیار مؤثری در اروپا و ایالات متحده بوده‌اند، سهیم بود. نوگرایی جامعهٔ غربی ـ از برخی جهات ـ نوع تازه‌ای از برابری و مساوات را پدید آورده بود و اصلاح‌گران به مردم خود می‌گفتند که این مسیحیان به نظر می‌رسید بهتر از مسلمانان مطابق تعالیم اسلامی زندگی می‌کنند. شور و اشتیاق و هیجان فوق‌العاده‌ای در این مواجههٔ تازه با غرب وجود داشت. مسلمانان غنی‌تر در اروپا تربیت می‌یافتند، مجذوب فلسفه، ادبیات و آرمانهای اجتماعی می‌شدند و مشتاقانه به کشورهای خود باز می‌گشتند تا آنچه را که آموخته بودند به هموطنان خود تعلیم دهند. در آغاز قرن بیستم، تقریباً هر روشنفکر مسلمانی شیفته و طرفدار غرب نیز بود.

اصلاح‌گران همه گرایشی روشنفکرانه داشتند، اما با وجود این آنان همچنین تقریباً همه با صورتی از عرفان اسلامی ارتباط داشتند. صورتهای خلاقانه‌تر و معقول‌تر تصوف و حکمت اشراق در بحرانهای قبلی به مسلمانان کمک کرده بودند

و آنان دوباره به آنها روی آوردند. تجربهٔ خدا نه همچون نوعی مانع، بلکه مانند نیرویی برای دگرگونی و تغییر در سطحی عمیق تصور می‌شد که به انتقال به مدرنیته شتاب می‌بخشید. مثلاً اصلاح‌گر ایرانی، جمال‌الدین افغانی (حدود ۱۲۵۴-۱۳۱۵ هـ.ق)، در آن واحد هم استاد حکمت اشراقی سهروردی بود و هم طرفدار و حامی پرشور تجددگرایی. هنگامی که افغانی به نقاط مختلف ایران، افغانستان، مصر و هند سفر می‌کرد، می‌کوشید برای سؤالات همهٔ مستمعان خود پاسخی حاضر و آماده داشته باشد. او قادر بود در مقابل سنیان مانند آنها سخن بگوید، در ملاقات با شیعیان همچون یکی از آنان به نظر رسد و در زمانهای مختلف در نقش متفکری انقلابی، فیلسوف دینی و طرفدار حکومت پارلمانی ظاهر شود. سلوک عرفانی حکمت اشراقی به مسلمانان کمک می‌کند با جهان پیرامون خود احساس یگانگی کنند و محو و فنای رهایی‌بخش مرزهایی که نفس را محدود می‌سازند تجربه نمایند. اشاره شده است که بی پروایی و ایفای نقشهای مختلف از سوی افغانی از سلوک عرفانی و تصور گسترده آن از نفس متأثر بوده است.[1] دین عنصری مهم بود، هرچند اصلاح نیز ضروری بود. افغانی موحدی معتقد و حتی پرشور بود، اما در کتاب نیچریه، تنها کتاب وی، اشارهٔ اندکی به خدا وجود دارد. چون افغانی می‌دانست که غرب برای عقل ارزش فراوانی قایل بود و اسلام و شرقیان را خرد ستیز می‌دانست، او کوشید اسلام را به عنوان دینی معرفی کند که جایگاه والایی برای عقل قایل است. درواقع حتی عقل‌گرایانی نظیر معتزله توصیف و معرفی دین خود را بدین صورت عجیب می‌یافتند. افغانی مرد عمل بود تا فیلسوف. بنابراین، مهم است که دربارهٔ فعالیت و اعتقادات او با تنها یک کتاب قضاوت نکنیم. با وجود این، تصویر اسلام به شیوه‌ای که با ایده‌آلهای غربی همخوانی داشته باشد، نشانگر عدم اطمینان در جهان اسلام است که به زودی نتایج فوق‌العاده مخربی خواهد داشت.

---

1. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985), pp. 183-184.

محمد عبده (۱۸۴۵-۱۹۰۵)، شاگرد مصری افغانی رویکرد متفاوتی داشت. او تصمیم گرفت فعالیتهای خود را تنها در مصر متمرکز سازد و به تربیت عقلی و فکری مسلمانان آن سرزمین اهتمام ورزد. او به شیوهٔ سنتی پرورش یافته بود و تحت نفوذ شیخ صوفی آموخته بود که علم و فلسفه مطمئن‌ترین راه معرفت به خداوند بودند. در نتیجه هنگامی که عبده به تحصیل در دانشگاه مشهور الازهر پرداخت، به زودی از برنامهٔ درسی آن سرخورده شد. در عوض مجذوب شیوهٔ تدریس افغانی شد که به او منطق الهیات، نجوم، طبیعیات و عرفان تعلیم داد. برخی مسیحیان در غرب احساس می‌کردند که علم دشمن ایمان بود، اما عرفای مسلمان اغلب از ریاضیات و علم به عنوان ابزاری برای تأمل و مراقبه استفاده کرده بودند. امروزه مسلمانان در برخی از فرق تندروتر شیعه، نظیر دروزیان و علویان به خصوص به علم جدید علاقه دارند. در جهان اسلامی تردیدهای جدی دربارهٔ سیاستهای غربی وجود دارد، اما شمار اندکی آشتی دادن ایمان خود به خدا با علم غربی را دشوار می‌یابند.

عبده از تماس با فرهنگ غربی بسیار خوشحال بود و به خصوص از کنت، تولستوی و هربرت اسپنسر[1] که با او رفاقت شخصی داشت، تأثیر پذیرفت. او به‌طور کامل شیوهٔ زندگی غربی را نپذیرفت، بلکه دوست داشت مرتباً به اروپا سفر کند تا در جریان تحولات فکری و فلسفی آنجا قرار بگیرد. این به آن معنا نبود که او اسلام را رها ساخته بود. برعکس، مانند هر مصلح دیگری، عبده می‌خواست به ریشه‌های ایمان خود بازگردد. ازین رو، او از بازگشت به سنت پیامبر و خلفای راشدین حمایت نمود، اما این مستلزم رد و انکار بنیادگرایانهٔ مدرنیته و نوگرایی نبود. عبده تأکید می‌کرد که مسلمانان باید به مطالعهٔ علم، فن‌آوری و فلسفهٔ غیردینی بپردازند تا بتوانند در دنیای جدید جایگزینی برای آنها پیدا کنند. قانون شریعت باید اصلاح می‌پذیرفت تا مسلمانان قادر می‌گشتند به آزادی فکری که به آن نیاز داشتند، دست یابند. او نیز مانند افغانی کوشید اسلام را به عنوان دینی

---

1. H. Spencer

عقلانی معرفی کند، لذا استدلال می‌کرد که در قرآن عقل و دین برای نخستین بار در تاریخ بشر در کنار یکدیگر حرکت کرده بودند. قبل از رسالت پیامبر، وحی با معجزات، افسانه‌ها و لفاظی خردستیزانه همراه بود، اما قرآن به این روشهای ابتدایی‌تر متوسل نشده بود. قرآن «دلیل و برهان ارائه نموده، آرای نامومنان را شرح داده و به طور عقلی نادرستی آنها را نشان داده بود.»[1] انتقاد از فیلسوفان که غزالی در آن افراط نمود، خارج از حد اعتدال بود. این امر موجب جدایی بین دینداری و عقل‌گرایی شده بود و بر منزلت عقلی علما تأثیر سوء به‌جا گذاشته بود. این در برنامهٔ درسی کهنه و منسوخ الازهر نمایان بود. بنابراین، مسلمانان باید به روحیهٔ عقلانی و پذیراتر قرآن بازگردند. با وجود این، عبده از نوعی عقل‌گرایی کاملاً تقلیل‌گرا[2] امتناع ورزید. او این حدیث را نقل نمود: «در آفرینش خدا تأمل کن، اما در چیستی او اندیشه مکن والا نابود خواهی شد.» عقل نمی‌تواند ذات خداوند را که در پرده‌ای از اسرار پوشیده است درک کند. آنچه ما می‌توانیم اثبات کنیم این واقعیت است که خداوند شبیه هیچ موجود دیگری نیست. همهٔ مسایل دیگری که ذهن متکلمان را به خود مشغول می‌دارد، کاملاً سطحی و بی‌اهمیت هستند و قرآن آنها را به عنوان ظن و گمان رد می‌کند.

در هند بزرگ‌ترین مصلح، سر محمد اقبال (۱۸۷۷ـ ۱۹۳۸) بود که در نزد مسلمانان همان مقامی را داشت که گاندی نزد هندوها از آن برخوردار بود. او ذاتاً اهل تفکر بود ــ صوفی و شاعری اردو زبان ــ اما تربیت غربی نیز یافته بود و در فلسفه موفق به اخذ درجهٔ دکتری شده بود. علاقهٔ زایدالوصفی به برگسون، نیچه و آ. ن. وایتهد[3] داشت و کوشید که در پرتو نگرشهای آنان دوباره روح تازه‌ای به فلسفه بدمد و خود را پلی بین شرق و غرب می‌دانست. از دیدن آنچه او آن را انحطاط اسلام در هند می‌نامید، وحشت زده شد. از همان دورهٔ زوال امپراطوری مغول در قرن هیجدهم، مسلمانان هند احساس می‌کردند که جایگاه مناسبی در این کشور

1. *Risalatal-Tawhud*, quoted in Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1971), p. 378.
2. reductionist
3. A.N. Whitehead

ندارند. آنان به برادران مسلمان خود در خاورمیانه که سرزمین اصلی اسلام بود، اطمینان نداشتند. در نتیجه آنان در مقابل انگلیسی‌ها در موضع نامطمئن و دفاعی تری بودند. اقبال کوشید با بازسازی خلاقانهٔ اصول اسلامی از طریق شعر و فلسفه آلام روحی مردم خود را شفا بخشد.

از فیلسوفان غربی نظیر نیچه، اقبال اهمیت فردگرایی را آموخته بود. کل هستی نمایشگر مطلقی بود که عالی ترین صورت فردیت[1] به‌شمار می‌رفت که مردان و زنان او را «خدا» نامیده بودند. برای تحقق بخشیدن به ذات یگانهٔ خود، همهٔ موجودات بشری باید هرچه بیشتر به خداوند تشبه جویند ــ این به آن معنا بود که هر انسانی باید فردیت بیشتری می‌یافت، خلاق‌تر می‌گردید و این خلاقیت را در عمل به نمایش می‌گذاشت. انفعال و حجب و تواضع جبونانهٔ مسلمانان هند (که اقبال آن را به نفوذ ایرانیان نسبت می‌داد) باید کنار گذاشته می‌شد. اصل اسلامی اجتهاد (رأی مستقل) باید آنان را ترغیب کند که پذیرای اندیشه‌های جدید باشند: خود قرآن خواستار تجدیدنظر و خودآزمایی مستمر بود. اقبال مانند افغانی و عبده کوشید تا نشان دهد که نگرش تجربی که کلید پیشرفت بود از عالم اسلام آغاز شده بود و از طریق علم و ریاضیات اسلامی طی دورهٔ قرون وسطی به غرب انتقال یافته بود. قبل از ظهور ادیان اعترافی در خلال عصر محوری، پیشرفت انسانیت نامتوازن بود، زیرا چنانکه می‌دانیم به افراد استثنایی و خلاق متکی بود. نبوت محمد(ص) نقطهٔ اوج این مساعی شهودی بود و هر نوع وحی و انکشاف دیگری را ناضروری می‌گرداند. ازین به بعد مردم می‌توانستند به عقل و دانش اعتماد کنند

متأسفانه فردگرایی به صورت تازه‌ای از بت‌پرستی در غرب تبدیل شده بود، زیرا اکنون غایت خود شناخته می‌شد. مردم فراموش کرده بودند که هر فردیت اصیلی از خداوند مایه می‌گرفت. استعداد و نبوغ فرد، اگر مطلقاً عنان گسیخته به حال خود رها می‌شد، می‌توانست برای مقاصدی خطرناک به کار رود. نسلی از ابرانسانهایی که خود را خدا می‌پنداشتند، نظیر آنچه نیچه در نظر داشت، چشم‌انداز ترسناکی

1. individuation

بود. مردم به چالش هنجارینی نیاز داشتند که فراتر از بوالهوسیها و تصورات زمانه بود. این رسالت اسلام بود که از ماهیت فردگرایی حقیقی در مقابل فساد و انحطاط یافتن این ایده‌آل در نزد غربیان حمایت کند. آنان ایده‌آل انسان کامل صوفیان خود را داشتند که غایت آفرینش و هدف هستی آن بود. برخلاف ابر انسان که خود را برتر می‌دانست و عوام را تحقیر می‌کرد، وجه ممیزهٔ انسان کامل تسلیم کامل در مقابل ذات مطلق بود و توده‌ها را همراه باخود به ساحل نجات هدایت می‌کرد. وضع کنونی جهان این معنا را القا می‌کرد که پیشرفت بـه مـواهب گـروهی نـخبه وابستگی داشت که آینده را پیش‌بینی می‌کنند و نوع انسان را به سوی آینده سوق می‌دهند. سرانجام هرکس در خدا به فردیت کامل دست می‌یافت. دیدگاه اقبال دربارهٔ نقش اسلام جانبدارانه بود، اما این دیدگاه نسبت به بسیاری از کوششهای جاری غربیان برای اثبات حقانیت غرب به زیان اسلام عالمانه‌تر بود. سوءظنهای او دربارهٔ آرمان ابر انسان به حد کافی به واسطهٔ رویدادهای آلمان طی سالهای آخر حیات او تأیید شد.

در این زمان، اعراب مسلمان خـاورمیانه دیگـر چـندان بـه تـوانـایی خـود در جلوگیری از تهدید غربیان مطمئن نبودند. در سال ۱۹۲۰، هنگامی کـه بـریتانیا و فرانسه به خاورمیانه یورش بردند، این سال به عام‌النحبه معروف شد، کلمه‌ای که معنای ضـمنی فـاجعهٔ کـیهانی را در بر دارد. اعـراب پس از سـقوط و فـروپاشی امپراطوری عثمانی امید به استقلال را در سر می‌پروراندند، اما این تسلط تازه این گمان را در آنها تقویت نمود که آنان هرگز کنترل سرنوشت خـود را در دست نـخواهـد داشت. حـتی ایـن شـایعه وجـود داشت کـه بـریتانیایی‌ها ادارهٔ فـلسطین را بـه صـهیونیست‌ها خواهند سپرد، گویی ساکنان عرب آن وجود خـارجـی نـداشـتند. احساس شرم و سرافکندگی بسیار شدید بود. عـالم کـانادایـی ویـلفرد کـنت ول اسمیت خاطرنشان می‌کند که این تحقیر با خاطرهٔ آنان از عظمت گذشته تشدید می‌گردید: «در شکاف بین (اعراب جدید) و به عنوان مـثال، امـریکاییان جـدید، موضوع حایز اهمیت بسیار دقیقاً اختلاف عمیق بین جـامعه‌ای بـا خـاطره‌ای از

عضمت گذشته و عظمت حاضر است.»[1] این پیامدهای دینی خطیری داشت. مسیحیت دینی است که عمیقاً ریشه در رنج و ناملایمات دارد و حداقل در غرب به ظن قوی در زمینهٔ گرفتاری اصالت کم‌نظیری از خود نشان داده است: وفق دادن جلال و افتخار زمین با تصویر عیسای مصلوب آسان نیست، اما اسلام دین موفقیت بود. قرآن تعلیم می‌داد جامعه‌ای که مطابق ارادهٔ خداوند زندگی کند (یعنی بر پایهٔ عدالت، برابری و توزیع عادلانهٔ ثروت استوار باشد) نمی‌تواند شکست بخورد. تاریخ اسلام به‌نظر می‌رسید این نکته را تأیید می‌کند. برخلاف مسیح، محمد(ص) ظاهراً با شکست و ناکامی مواجه نشده، بلکه توفیقات خیره‌کننده‌ای داشته است. موفقیتهای او با پیشرفت خارق‌العادهٔ امپراطوری اسلامی طی قرنهای هفتم و هشتم همراه بود. این طبعاً به‌نظر می‌رسید که ایمان مسلمانان به خدا را تأیید می‌کند: الله نشان داده بود که فوق‌العاده تأثیربخش است و وعدهٔ خود را در صحنهٔ تاریخ عملی نموده است. موفقیت مسلمانان ادامه یافت. آنان حتی بر فاجعه‌هایی نظیر حملات مغول غلبه یافته بودند. در طی قرون، امت اهمیتی تقریباً مقدس یافته و حضور خداوند را آشکار ساخته بود، اما اکنون به‌نظر می‌رسید تاریخ مسلمانان کاملاً دستخوش ادبار شده بود و این امر به ناگزیر بر تصور آنان از خداوند تأثیر گذاشت. ازین به بعد بسیاری از مسلمانان می‌کوشند که تاریخ اسلام را به مسیر واقعی خود بازگردانند و بینش قرآنی را در جهان تحقق بخشند.

حس شرم و سرافکندگی، هنگامی که آشنایی دقیق‌تر با اروپا عمق تحقیر غربیان را نسبت به پیامبر و دین او آشکار نمود، شدت یافت. نوشته‌ها و تحقیقات مسلمانان به‌گونه‌ای فزاینده به مدافعه‌گری دینی و رؤیای پیروزیهای گذشته ــ یعنی آمیزه‌ای خطرناک ــ اختصاص یافت. کنت ول اسمیت پیشینهٔ این فرآیند را در بررسی دقیق نشریهٔ الازهر از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۸ دنبال می‌کند. طی این زمان، این نشریه دو سردبیر داشت. از ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ خضرحسین این نشریه را اداره می‌کرد که

---

1. Wilfred Cantwell Smith, *Islam and Modern History* (Princeton and London,1956), p. 95.

شخصیتی اثبات‌گرا از بهترین نوع آن بود و دین خود را اندیشه‌ای متعال می‌دانست و نه ماهیتی سیاسی و اجتماعی. اسلام ضرورت و فراخوانی برای ساختن آینده بود، نه واقعیتی که به طور کامل تحقق یافته است. چون همواره تجسم بخشیدن به این ایده‌آل الهی در حیات بشری دشوار ــ و حتی امکان‌ناپذیر ــ است، حسین از شکستهای گذشته یا حال امت دچار نومیدی نمی‌شد. او آن اندازه جسارت داشت که به انتقاد از رفتار مسلمانان بپردازد و کلمات «باید» و «لازم است» در همهٔ شماره‌های این نشریه طی دورهٔ مدیریت او به وفور به کار می‌رفت. با وجود این، همچنین آشکار است که حسین نمی‌توانست وضع دشوار شخصی را درک کند که می‌خواست ایمان بیاورد، اما در می‌یافت که نمی‌تواند؛ او واقعیت الله را مسلم و قطعی می‌داند. در یکی از شماره‌های اولیه، مقاله‌ای به قلم یوسف‌الدجنی طرح کلی برهان غایی[1] برای وجود خداوند را شرح داده بود. اسمیت اشاره می‌کند که شیوهٔ بیان او واقعاً تحسین‌آمیز بود و درک ژرف و زندهٔ زیبایی و اعجاب‌آمیز بودن طبیعت را که حضور الهی را آشکار می‌ساخت، به نمایش می‌گذاشت. الدجنی تردیدی نداشت که خدا وجود دارد. مقالهٔ او حاکی از نوعی تأمل و مراقبه است تا اثبات منطقی وجود خدا و او به این مسأله که دانشمندان غربی مدتها بود این «برهان» خاص را بی‌اعتبار ساخته بودند، علاقه‌ای نداشت. با وجود این، شیوهٔ نگرش او کهنه و منسوخ بود. پس از مدتی شمارگان این مجله به‌شدت کاهش پیدا کرد.

هنگامی که فرید وجدی در ۱۹۳۳ مدیریت این نشریه را به عهده گرفت، تعداد خوانندگان آن دو برابر شد. اهتمام اصلی وجدی این بود که به خوانندگان خود اطمینان دهد اسلام «با هیچ مشکلی مواجه نیست.» به ذهن حسین خطور نمی‌کرد که اسلام، با اینکه در ذهن خداوند اندیشه‌ای متعالی است، ممکن است گاه به گاه به یار و مددکاری نیاز داشته باشد، اما وجدی اسلام را عرف و نهادی بشری می‌دانست که در معرض تهدید قرار گرفته است. هدف اصلی توجیه، تحسین و تأیید اسلام است. همان‌طور که ویلفرد کنت ول اسمیت اشاره می‌کند، حس دینی

1. teleological argument

عمیقی در آثار وجدی موج می‌زند. مانند نیاکان خود، او ستدلال می‌کند که غرب چیزی را می‌آموزد که اسلام قرنها قبل کشف کرده بود، اما برخلاف آنان او به ندرت به خدا اشاره می‌کرد. واقعیت بشری «اسلام» مسألهٔ اصلی مورد علاقهٔ او بود و این ارزش دنیوی به یک معنا جانشین خدای متعال شده بود:

> مسلمان حقیقی نسانی نیست که به اسلام ایمان دارد ــ به خصوص اسلام تاریخی، بلکه مسلمان وقعی کسی ست که به خدا اعتقاد دارد و به وحی از طریق پیامبرش متعهد است. وجه اخیر در آثار و نوشته‌های و کاملاً مورد تحسین قرار می‌گیرد، اما تعهد و التزامی وجود ندارد و خدا بسیار به ندرت در صفحات آثار او ظاهر می‌گردد.[1]

در عوض، بی ثباتی و فقدان احترام به نفس وجود دارد: رأی و عقیدهٔ غرب اهمیت زایدالوصفی می‌یابد. اشخاصی مانند حسین اهمیت دین و محوریت خدا را درک کرده، اما تماس خود را با دنیای جدید از دست داده بودند. افرادی که با جهان مدرن در تماس بودند حس حضور خدا را با دنیای جدید از دست داده بودند. ازین بی‌ثباتی ،افراط‌گری سیاسی زاده می‌شود که وجه ممیزهٔ بنیادگرایی جدید است و گریز و عقب‌نشینی از خدا نیز هست.

یهودیان اروپا نیز از انتقاد خصمانه نسبت به دین خود بی‌نصیب نماندند. فیلسوفان یهودی به بسط چیزی پرداختند که آن را «دانش یهودیت» می‌نامیدند که برای پاسخگویی به این اتهام که یهودیت دینی اسارت‌آمیز و بیگانه ساز است، به شیوهٔ هگلی تاریخ یهود را بازنویسی کردند. نخستین متفکری که کوشید تاریخ اسرائیل را از نو تفسیر کند سلیمان فورمستخر[2] (۱۸۰۸-۱۸۸۹) بود. در دین روح[3] (۱۸۴۱)، او خدا را به عنوان روح جهان توصیف نمود که در همه چیز حضور دارد، اما این روح، آنگونه که هگل استدلال کرده بود، وابسته به جهان نیست. فور مستخر تأکید می‌کرد که این روح ورای درک عقل است و ازین رو به تمایزکهن بین ذات و افعال و آثار خداوند بازگشت. آنجا که هگل از کاربرد زبان تمثیلی انتقاد کرده بود، فور مستخر استدلال نمود که نمادگرایی تنها ابزار مناسب برای سخن گفتن ازخدا

---

1. Ibid., p. 146, also pp. 123-6 for analysis of *Al-Azhar*.

2. Solomon Formstecher

3. The Religion of Spirit

است، زیرا او ورای مفاهیم فلسفی قرار دارد. با وجود این، یهودیت نخستین دینی بود که به درک متکاملی از الوهیت دست یافته بود و به زودی به کل جهان نشان می‌داد که دین واقعاً روحانی به چه چیزی شبیه است.

فور مستخر استدلال کرد که دین ابتدایی و شرک‌آمیز خدا را با طبیعت یکی دانسته بود. این دورهٔ خود انگیخته و عاری از تفکر نمایشگر دورهٔ طفولیت نژاد بشری بود. هنگامی که موجودات بشری به درجهٔ بالاتری از خودآگاهی دست یافتند، آنان پی بردند که این «خدا» یا «روح» در درون طبیعت حضور نداشت، بلکه در بالا و ورای آن وجود داشت. پیامبرانی که به این نگرش از الوهیت دست یافته بودند، به موعظهٔ دینی اخلاقی پرداختند. در آغاز آنان ایمان آورده بودند که الهامات آنها از نیرویی بیرون از خودشان نشأت گرفته بود، اما به تدریج دریافتند که کاملاً وابسته به خدای بیرونی نبودند، بلکه ملهم از طبیعتی آکنده از روح خود بودند. یهودیان نخستین مردمی بودند که به این نگرش اخلاقی از خدا دست یافته بودند. سالهای طولانی در تبعید و ویرانی معبدشان آنان را از وابستگی به تکیه‌گاهها و محدودیتهای بیرونی بار داشته بود. ازین‌رو آنان نوع برتری از آگاهی دینی را عرضه داشته بودند که آنها را قادر می‌ساخت بدون مانع به خداوند تقرب جویند. آنطور که هگل و کانت ادعا کرده بودند، آنان به روحانیانی میانجی‌گر وابسته نبودند و نیز کورکورانه از شریعتی بیگانه پیروی نمی‌کردند. برعکس، آنان آموخته بودند خدا را از طریق ارواح و فردیت خود بیابند. مسیحیت و اسلام کوشیده بودند از یهودیت تقلید کنند، اما موفقیت چندانی نیافتند. برای مثال، مسیحیت بسیاری از عناصر مذهب شرک رادر تصویر خداوند حفظ کرده بود. اکنون که یهودیان از قید اسارت نجات یافته بودند، به زودی به آزادی کامل دست می‌یافتند. آنان باید با کنار گذاشتن قوانین سنتی که از مرحله‌ای ابتدایی و کمتر تکامل یافته تاریخشان به جا مانده بود برای این مرحلهٔ نهایی آماده می‌شدند.

مانند مصلحان مسلمان، نمایندگان دانش یهودیت[1] مشتاق بودند که دین خود را

1. Science of Judaism

به عنوان دینی کاملاً عقلی معرفی نمایند. آنان به خصوص مایل بودند خود را از گرفتاری قبالا که از زمان شکست کامل شبتای صبی و ظهور حسیدیسم به مایهٔ دردسر و رسوایی تبدیل شده بود، رها سازند. در نتیجه ساموئل هیرش[1] که فلسفهٔ دینی یهودیان[2] را در ۱۸۴۲ منتشر نمود، به نگارش تاریخ اسرائیل پرداخت که بُعد عرفانی یهودیت را نادیده می‌گرفت و تاریخ اخلاقی و عقلانی خدا را ارائه می‌کرد و توجه خود را بر مفهوم اندیشهٔ آزادی متمرکز می‌نمود. یک انسان با توانایی گفتنِ «من»، از موجودات دیگر متمایز می‌شد. این خودآگاهی نمایشگر نوعی آزادی جدایی‌ناپذیر فردی بود. دین اقوام مشرک نتوانسته بود این استقلال را پرورش دهد، زیر از همان مراحل آغازین تکامل بشری موهبت خودآگاهی به‌نظر می‌رسید که از عالم بالا می‌آید. مشرکان منشاء آزادی فردی را در طبیعت قرار داده بودند و براین باور بودند که برخی از شرارتهای آنها چاره‌ناپذیر بود، اما ابراهیم این تقدیرگرایی و وابستگی شرک‌آمیز را رد کرده بود. او تنها درحضور خدا با اعتماد به نفس کامل ایستاده بود. چنین انسانی خدا را در همهٔ جلوه‌های حیات خواهد یافت. خدا، حاکم و فرمانروای عالم، نظام جهان را به گونه‌ای سامان داده بود تا به ما کمک کند آزادی درونی خود را حفظ کنیم و تنها خدا است که هر فردی را برای نیل به این غایت آماده می‌سازد. یهودیت دین اسارت‌آمیزی نبود که یهودیان تصور می‌کردند، بلکه همواره دینی متکامل‌تر از فی‌المثل مسیحیت بود که به ریشه‌های یهودی خود پشت کرده بود و به عدم عقلانیت و خرافات کفر و بی‌دینی بازگشته بود.

نخمان کروچمال[3] (۱۷۸۵-۱۸۴۰) که راهنمای سرگشتگان زمانهٔ ما[4] از او بعد از مرگش در ۱۸۴۱ منتشر شد، مانند همکاران خود به عرفان پشت نکرد. او دوست داشت مانند عرفای یهود «خدا» یا «روح» را «لاشیء» بنامند و از تمثیل صدور آنان برای توصیف انکشاف ذات خداوند استفاده کرد. او استدلال نمود که دستاوردهای یهودیان نتیجهٔ وابستگی حقارت‌آمیز به خداوند نبود، بلکه حاصل سازوکارهای

---

1. Samuel Hirsch
2. *The Religious Philosophy of Jews*
3. Nachman Krochmal
4. *Guide for the Perplexed of Our Time*

آگاهی جمعی[1] بود. در طی قرون، یهودیان به تدریج تصور خود را از خدا اعتلا بخشیده بودند. ازین رو در دورهٔ خروج خداوند حضور خود را از طریق معجزات آشکار ساخته بود. لیکن در زمان بازگشت از بابل یهودیان درک و شناخت پیشرفته‌تری را از الوهیت تکامل بخشیدند و دیگر آیات و معجزات ضروری نبود تصور یهودی از پرستش خداوند وابستگی برده‌واری نبود که گوئیم تصور می‌کردند، بلکه تقریباً به‌طور دقیق با ایده‌آل فلسفی انطباق داشت. تنها تفاوت بین دین و فلسفه این بود که فلسفه به زبان مفاهیم بیان می‌شد، در حالی‌که دین به گفتهٔ هگل از زبان تمثیلی استفاده می‌کرد. با این حال، این نوع زبان نمادین زبانی مناسب بود، زیرا خدا ورای همهٔ مفاهیم ما دربارهٔ او بود. درواقع ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که او وجود دارد، زیرا تجربهٔ ما از هستی بسیار ناقص و محدود است.

اعتماد به نفس تازه ی که آزدی از قید اسارت به همراه آورد با شیوع یهودستیزی در روسیه و اروپای شرقی در دورهٔ حکومت تزار الکساندر سوم در ۱۸۸۱ ضربه‌ای سخت دریافت نمود. تب یهود ستیزی به اروپای غربی نیزگسترش یافت.

در فرانسه، نخستین کشوری که یهودیان را آزاد ساخت، هنگامی که افسر یهودی آلفرد دریفوس[2] در ۱۸۹۴ به خطا به خیانت محکوم شد، موج دیوانه‌وار یهودستیزی همه‌جا را فراگرفت. در همان سال کارل لوگر[3]، از یهودستیزان معروف به عنوان شهردار وین انتخاب شد. با وجود این، در آلمان قبل از به قدرت رسیدن هیتلر، یهودیان هنوز تصور می‌کردند در امان هستند. ازین رو هرمان کوهن[4] (۱۸۴۲-۱۹۱۸) به‌نظر می‌رسید که هنوز نگران یهودستیزی فلسفی کانت و هگل است. کوهن که بیش از همه از این اتهام که یهودیت دینی برده پرور است نگران بود، انکار نمود که خدا واقعیتی بیرونی است که عبودیت و اطاعت را از بالابر انسان تحمیل می‌کند. خدا صرفاً مفهومی ساختهٔ ذهن انسان ونماد ایده‌آل اخلاقی

1. collective consciousness 2. Alfred Dreyfus 3. Karl Lueger
4. Hermann Cohen

بود. در بحث از داستان بوتهٔ شعله‌ور در کتاب مقدس، وقتی که خداوند خود را به عنوان «من آنم که هستم» معرفی کرده بود، کوهن استدلال نمود که این قول تعبیر ابتدایی این واقعیت بود که آنچه ما «خدا» می‌نامیم صرف‌الوجود است. او از صرف موجوداتی که ما تجربه می‌کنیم که تنها می‌توانند ازین وجود ذاتی بهره‌مند شوند، کاملاً متفاوت است. در دین عقل مأخوذ از منابع یهودیت[1] (که پس از مرگش در ۱۹۲۹ منتشر شد) کوهن هنوز تأکید می‌کرد که خدا صرفاً مفهومی بشری است. با وجود این، او همچنین از نقش احساسی دین در حیات بشری آگاهی داشت. یک مفهوم صرف اخلاقی ــ نظیر خدا ــ نمی‌تواند مایهٔ تسلی ما باشد. دین به ما می‌آموزد که همسایهٔ خود را دوست بداریم، ازین‌رو می‌توان گفت که خدای دین ــ در مقابل خدای اخلاق و فلسفه ــ همانا عشق و محبت عاطفی بود.

این اندیشه‌ها به نحوی که دیگر تشخیص دادنی نبود، توسط فرانتس روزنتسوایگ[2] (۱۸۸۶-۱۹۲۹) بسط یافت و به نگرشی کاملاً متفاوت از یهودیت تکامل بخشید که او را از معاصران خود جدا می‌ساخت. او نه تنها یکی از نخستین فیلسوفان اصالت وجودی بود، بلکه همچنین به صورت‌بندی اندیشه‌هایی پرداخت که به مذاهب شرقی نزدیک بودند. استقلال رأی او را شاید بتوان با این واقعیت توضیح داد که در جوانی یهودیت را ترک نموده، لاادری شده و سپس قبل از اینکه سرانجام به یهودیت راست کیش بازگردد، در نظر داشت به مسیحیت بگرود. روزنتسوایگ قویاً انکار می‌کرد که مراعات دستورات تورات موجب وابستگی برده‌وار و حقارت‌آمیز به خدایی مستبد می‌گردد. دین صرفاً دربارهٔ اخلاقیات نیست، بلکه اساساً مواجهه با ذات الهی است. برای موجودات صرف بشری مواجهه با خدای متعال چگونه ممکن است؟ روزنتسوایگ هرگز به ما نمی‌گوید که این مواجهه شبیه چیست ــ این ضعفی در فلسفهٔ او است. او به کوشش هگل برای یکی ساختن روح با انسان و طبیعت با سوءظن نگاه می‌کرد: اگر ما آگاهی

---

1. *The Religion of Reason Drawn from the Sources of Judaism.*
2. Franz Rosenzweig

بشری خود را صرفاً جنبه‌ای از روح جهان بدانیم، درواقع فردیت خود را از دست خواهیم داد. روزنتسوایگ که فیلسوف اصالت وجودیِ واقعی است، بر جدایی مطلق هر موجود بشری واحدی تأکید نمود. هریک از ما تنها، گم شده و در میان توده‌های وسیع انسانهای وحشت زده زندگی می‌کنیم. فقط هنگامی که خدا به ما روی می‌آورد ازگمنامی و بیم و وحشت رهایی می‌یابیم. بنابراین، خدا فردیت ما را تقلیل نمی‌دهد، بلکه ما را قادر می‌سازد به خودآگاهی کامل دست یابیم.

مواجهه با خدا به شیوهٔ انسان انگارانه برای ما ناممکن است. خدا اصل و مبداء هستی است، ازین رو با وجود خود ما چنان پیوند عمیقی دارد که احتمالاً نمی‌توانیم با او سخن بگوییم، چنانکه گویی او شخص دیگری مانند خود ما است. هیچ کلمه یا مفهومی وجود ندارد که خداوند را توصیف کند. در عوض شکاف و فاصلهٔ بین او و موجودات بشری به وسیلهٔ دستورات تورات پر می‌شود. اینها چنانکه گوئیم تصور می‌کنند فقط قوانین تجویزی نیستند، بلکه آیینهای مقدس و اعمالی نمادین هستند که به ورای خود اشاره می‌کنند و یهودیان را با بُعد الهی که در کنه وجود هریک از ما نهفته است، آشنا می‌سازند. روزنتسوایگ مانند روحانیان یهود استدلال نمود که این دستورات آشکارا چنان نمادین هستند ـ زیرا آنها اغلب به خودی خود هیچ معنایی ندارند ـ که ما را ورای کلمات و مفاهیم محدودمان به جانب خود وجود بیان‌ناپذیر هدایت می‌کنند. آنها به ما کمک می‌کنند که شیوهٔ نگرش انتظارآمیز و مکاشفه‌وار را در خود پرورش دهیم، به طوری که آماده و پذیرای ندای مبداء هستی خود می‌گردیم. بنابراین، دستورات کتاب مقدس به طور خود به خود عمل نمی‌کند. فرد باید آنها را از آن خود کند به‌طوری که دیگر هر حکم و دستوری دیگر فرمانی بیرونی نباشد، بلکه بیانگر نگرش درونی و «باید» درونی من باشد. با وجود این، اگرچه تورات سنت دینی مشخصاً یهودی بود، اما وحی منحصر به امت اسرائیل نبود. روزنتسوایگ خدا را در اشاراتی نمادین که سنتاً یهودی هستند ملاقات خواهد نمود، اما مؤمن مسیحی از نمادهای متفاوتی استفاده خواهد کرد. آموزه‌های راجع به خدا عمدتاً گزاره‌های ایمانی نبودند، بلکه نمادهای

نگرشی درونی بودند. بنابراین، نظریه‌های آفرینش و وحی توصیفت ظاهری رویدادها در حیات خدا و جهان نبودند. اسطوره‌های وحی و انکشاف الهی بینگر تجربهٔ شخص ما از خداوند بودند. اساطیر آفرینش نماد امکان مطلق هستی بشری ما و معرفت تکان دهندهٔ وابستگی تام و تمام ما به مبداء وجود بودند که آن هستی را امکان‌پذیر نمود. خداوند به عنوان آفرینندهٔ عالم هستی، تا وقتی که خود را بر هریک از موجودات آشکار نسازد، پروای آنها را ندارد، مااگر او آفریننده، یعنی اصل و مبداء کل هستی نبود، تجربهٔ دینی به‌طورکلی هیچ معنایی برای نوع انسان نداشت، بلکه رشته‌ای از رخدادهای غیرعادی و استثنایی باقی می‌ماند. نگرش جهانی روزنتسوایگ دربارهٔ دین او را نسبت به یهودیت سیاسی تازه که به عنوان پاسخی به یهودستیزی جدید در حال ظهور بود، مظنون گرداند. او استدلال نمود که اسرائیل در مصر به یک امت تبدیل شده بود، نه در ارض موعود و تنها اگر پیوندهای خود را با امور دنیوی قطع می‌کرد و در سیاست درگیر نمی‌شد، تقدیر خود را به کمال می‌رساند.

اما یهودیانی که قربانی یهودستیزی در حال افزایش می‌شدند، احساس می‌کردند که نمی‌توانند خود را ازین درگیری سیاسی رها سازند. آنان نمی‌توانستند راحت بنشینند و برای نجات خود منتظر مسیح یا خدا بمانند، بلکه باید خود مردمشان را نجات می‌دادند. در ۱۸۸۲، سال بعد از اولین قوم کشیها در روسیه، گروهی از یهودیان اروپای شرقی را ترک نمودند تا در فلسطین اقامت گزینند. آنان معتقد بودند که یهودیان تاکشوری از خود نداشته باشند، انسانهایی ناکامل و بیگانه باقی خواهند ماند. آرزوی بازگشت به صهیون (یکی از کوههای عمدهٔ اورشلیم) به عنوان جنبشی کاملاً غیردینی آغاز گردید. زیرا فراز و نشیبهای تاریخ صهیونیست‌ها را متقاعد ساخته بود که دین و خدای آنان کارساز نبود. در روسیه و اروپای شرقی، صهیونیسم شاخه‌ای از سوسیالیسم انقلابی بود که آرای کارل مارکس را در عمل پیاده می‌کرد. انقلابیون یهودی آگاه شده بودند که رفقای آنان به اندازهٔ تزار یهودستیز بودند و بیم داشتند که سرنوشت آنان در رژیم کمونیستی بهتر نخواهد بود

رویدادها درستی نظر آنان را اثبات نمود. ازین رو سوسیالیست‌های جوان پرشوری نظیر دیوید بن گوریون[1] (۱۹۷۳-۱۸۸۳) به سادگی کیفهای خود را بستند و به فلسطین رفتند و مصمم بودند جامعه‌ای نمونه بیافرینند که نوری برای غیر یهودیان و منادی هزارهٔ سوسیالیستی خواهد بود. دیگران هیچ علاقه‌ای به این رؤیاهای مارکسیستی نداشتند. تئودور هرتسل[2] (۱۹۰۴-۱۸۶۰) اتریشی که متفکری پرجاذبه بود، طرح جدید یهودیان را اقدامی استعماری می‌دید: تحت حمایت یکی از قدرتهای امپراطوری اروپایی، دولت یهود پیشتاز ترقی و پیشرفت در میانهٔ سرزمینهای اسلامی خواهد گردید.

علی رغم دنیاگرایی آشکار آن، صهیونیسم به‌طور غریزی خود را در زبان دینی سنتی بیان می‌کرد و اساساً دینی بدون خدا بود. این دین سرشار از امیدهای پرشور و اشتیاق برای آینده بود و از موضوعات کهن رستگاری، زیارت و تولد دوباره استفاده می‌کرد. صهیونیست‌ها حتی به عنوان نشانه‌ای از نفس رهایی یافته اسامی جدید برخود می‌نهادند. به عنوا ن مثال آشر گینز برگ[3]، از مبلغان اولیه خود را احدهعام[4] (یکی از مردم) نامید. او کنون مالک نفس خود بود، زیرا خود را با روح قومی جدید یکی ساخته بود، اگر چه فکر نمی‌کرد که تأسیس دولت یهودی در فلسطین عملی بود. او تنها می‌خواست در آنجا «مرکزی روحانی» جای خدا را به عنوان محور یگانهٔ مردم اسرائیل بگیرد. این مرکز روحانی «راهنمای همهٔ امور زندگی» خواهد گردید، به اعماق قلوب دست خواهد یافت و با همهٔ احساسات ما سازگار خواهد بود. «صهیونیست‌ها جهت‌گیری دینی کهن را معکوس ساخته بودند. به جای سیر به جانب خدای متعال، یهودیان در همین دنیا طلب کمال بودند. اصطلاح عبری هگشاما[5] (به معنای «فعالیت بخشیدن») در فلسفهٔ یهودی قرون وسطی اصطلاحی منفی بود و به عادت نسبت دادن ویژگیهای انسانی یا طبیعی به خدا اشاره می‌کرد. در صهیونیسم، هگشاما به معنای تحقق و کمال یافتن آرزوهای

---

1. David Ben-Gurion
2. Theodor Herzel
3. Asher Ginsberg
4. Ahad Ha'am
5. hagshamah (fulfilment)

سرائیل در جهان دنیوی به کار رفت. پاکی و قداست دیگر در آسمان قرار نداشت. فلسطین در کامل‌ترین معنای این کلمه سرزمین «مقدس» بود.

این تقدس را می‌توان در نوشته‌های یکی از پیشگامان اولیه، آرون دیوید گوردون[1] (متوفی ۱۹۲۲) که تا چهل و هفت سالگی هنگامی که به صهیونیسم گروید، یهودی ارتدوکس و از پیروان قبالا بود، مشاهده نمود. گوردون که مردی ضعیف و بیمار با موی و ریشی سفید بود، در کنار مهاجران جوان‌تر در مزارع کار می‌کرد و در شب همراه با آنان با شور و سرمستی فریاد می‌کشید «شاد باشید... شاد باشید.» او نوشت در زمان گذشته، تجربهٔ تجدید دیدار با سرزمین اسرائیل انکشاف شخینا نامیده می‌شد. ارض مقدس به ارزش مقدس تبدیل شده بود و قدرتی روحانی داشت که تنها برای یهودیان که روح یگانهٔ یهودی را آفریده بودند، دستیافتنی بود. هنگامی که گوردون به توصیف این تقدس پرداخت، از اصطلاحات قبالا استفاده کرد که زمانی برای ساحت اسرارآمیز خداوند به کار رفته بودند:

> روح یهود مولود محیط طبیعی سرزمین اسرائیل است. روشنی، عمق آسمانی بی نهایت روشن، چشم‌اندازی صاف و شفاف، وغبارهای پاکی. حتی ساحت ناشناختهٔ الوهی به‌نظر می‌رسد در این روشنی ناپدید می‌شود و از نور و روشنایی محدود به نور پنهان نامتناهی محو می‌گردد. مردم این جهان نه این ژرفنای روشن را می‌شناسند و نه این ناشناختهٔ نورانی در روح یهودی را.(۲)

در آغاز، این چشم انداز خاورمیانه‌ای از روسیه، سرزمین پدری گوردون که آن را ترسناک و بیگانه یافته بود، بسیار متفاوت بود. او پی برد که می‌تواند با کار و زحمت (عبودا[3]، کلمه‌ای که به مناسک دینی نیز اشاره می‌کند) آن را سرزمین خود سازد. با کار در این سرزمین که صهیونیست‌ها ادعا می‌کردند اعراب آن را به فراموشی سپرده بودند، یهودیان آن را به سود اهداف خود آباد می‌ساختند و خود را از بیگانگی

1. Aaron David Gordon

۲. به نقل از:

Eliezer Schweid, *The Land of Isreal: National Home or Land of Destiny* trans. Deborah Greniman (New York, 1985), p. 158. Kabbalistic terms in italics.

3. avodah

تبعید نجات می‌دادند.

صهیونیست‌های سوسیالیست جنبش پیشگام خود را جنبش پیروزی کار و کارگر نامیدند: کیبوتص‌های[1] آنان به صومعه‌های غیر دینی تبدیل گردید که دسته جمعی در آن می‌زیستند و مقدمات رستگاری خود را فراهم می‌ساختند. کشت زمین به نوعی تجربهٔ عرفانی تولد دوباره و عشق و محبت عام راه برد. همان‌طور که گوردون توضیح داد:

> به همان اندازه که دستان من به کار کردن عادت کردند، چشمها و گوشهای من دیدن و شنیدن آموختند و قلب من آموخت که در درون آن چیست، روح من نیز یاد گرفت بر روی کوهها و تپه‌ها جست و خیز کند، بالا رود، اوج بگیرد ــ در پهنه‌هایی که نمی‌شناخت بگسترد، همهٔ زمینهای اطراف جهان و هر آنچه ر در او است در بر گیرد و خود را آرمیده در آغوش کل عالم ببیند (۲)

کار و فعالیت آنان عبدتی غیر دینی بود. در حدود ۱۹۲۷، محقق و پیشگام جوان‌تر او اوراهام شلونسکی[3] (۱۹۰۰-۱۹۷۳) که کارگر جاده سازی بود، این شعر را به سرزمین اسرائیل اهدا نمود:

> ی مادر نیکوکار مرا در جامهٔ باشکوه با رنگهای گوناگون بپوشان
> و در صبحدم به کار پر زحمتم هدایت کن.
> سرزمین ما مانند جامهٔ عبادت در نور و روشنایی پوشیده است
> خانه‌ها مانند پیشانی بندها بر جای ایستاده‌اند:
> و صخره‌های مفروش مانند حلقه‌های چرمی چیده شده‌اند.
> و از جملهٔ این انسانهای آفریننده فرزند شما اوراهام است
> شاعری جاده ساز در اسرائیل.(۴)

صهیونیست‌ها دیگر به خدا نیاز ندارند، آنان خود آفریننده هستند. صهیونیست‌های دیگر به ایمان سنتی‌تر وفادار ماندند. آبراهام اسحاق کوک[5] (۱۸۴۵-۱۹۳۵) از پیروان قبالا که روحانی بزرگ یهودیان فلسطینی بود، قبل از ورود به سرزمین اسرائیل تماس اندکی با جهان غیر یهودی داشت. او تأکید نمود مادامی که مفهوم

---

1. Kibbutzim   2. Ibid., p. 143.   3. Avraham Schlonsky
4. "Avodah" 1-8, trans. by T. Carmi (ed. and trans.), *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), p. 534   5. Abraham Isaac Kook

خدمت به خدا به عنوان خدمت به وجودی خاص، جدا از ایده‌آلها و تکالیف دینی تعریف شود، «از نگرش نپخته‌ای که همواره به موجودات خاص معطوف است» مبری نخواهد بود.[۱] خدا موجودی در میان موجودات دیگر نبود: ان‌سوف فراتر از همهٔ مفاهیم بشری نظیر شخصیت بود. اندیشیدن به خدا به عنوان وجودی خاص بت‌پرستی و نشانهٔ ذهنیتی ابتدایی بود. کوک ریشه در سنت یهودی داشت. ما از ایدئولوژی صهیونیستی بیمناک نبود. درست است که پیروان جنبش کارگری معتقد بودند که آنان اساس دین را ویران ساخته‌اند، اما این صهیونیسم الحادی تنها یک مرحله در تاریخ آن بود. خدا در این پیشگامان درکار بود: «جرقه‌های» الهی در این «پوسته‌های» ضخیم تاریکی محبوس و منتظر نجات بودند. اینکه آیا یهودیان چنین می‌اندیشیدند یا نه، آنان در ذات خود از خدا جدایی‌ناپذیر بودند و بدون اینکه خود تشخیص دهند، طرح و تدبیر خداوند را عملی می‌ساختند. طی دورهٔ تبعید، روح‌القدس از مردم خود دور شده بود. آنان شخینا را در کنیسه و اتاقهای مطالعه پنهان ساخته بودند، اما به زودی اسرائیل مرکز روحانی جهان می‌گردید و مفهوم واقعی خدا را برای غیر یهودیان آشکار می‌نمود.

این نوع روحانیت می‌توانست خطرناک باشد. دلبستگی شدید به ارض مقدس موجب پیدایش بت‌پرستی بنیادگرایی یهودی در زمانهٔ ما گردید. وفاداری خدشه‌ناپذیر به «اسلام» تاریخی به ظهور بنیادگرایی مشابهی در جهان اسلام کمک کرده است. هم یهودیان و هم مسلمانان سخت می‌کوشیدند در دنیایی تاریک معنایی برای آرمانهای خود بیابند. به نظر می‌رسید خدای تاریخی آمال آنان را ناکام گذاشته است. صهیونیست‌ها حق داشتند که از حذف و نابودی مردم خود بیم داشته باشند. برای بسیاری از یهودیان پذیرفتن مفهوم سنتی خدا پس از قتل عام و آزار یهودیان در دوران نازیسم کاری بس دشوار بود. برندهٔ جایزهٔ نوبل الی ویزل[۲] طی دورهٔ کودکی خود در مجارستان تنها با عشق به خدا زیسته بود؛ حیات او ملهم

1. "The Service of God" quoted in Ben Zion Bokser ed and trans. *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (Warwick, N.Y 1988), p. 50.

2. Elie Wiesel

از روح دستورات تلمودبود و آرزو داشت یک روز با اسرار قبالا آشنا شود. در کودکی، او به آشویتس[1] و سپس بوخنوالد[2] برده شد. در شب اول اقامتش در اردوگاه مرگ، هنگام تماشای دود سیاهی که از کورهٔ آدم سوزی به آسمان زبانه می‌کشید و قرار بود اجساد مادر و خواهرش به درون آن افکنده شوند، دریافت که این شعله‌ها، ایمان او را برای همیشه نابود ساخته بودند. او در دنیایی می‌زیست که قرینهٔ عینی جهان بی خدایی بود که نیچه آن را تصویر نمود. او یک سال بعد نوشت: «من هرگز آن سکوت شبانه‌ای راکه تا ابدیت مرا از آرزوی زیستن محروم ساخت، فراموش نخواهم‌کرد. هرگز این لحظه‌هایی راکه خدا و روح مرا کشت و رؤیاهای مرا خاکستر ساخت، فراموش نخواهم کرد.»[3]

یک روز گشتاپو کودکی را به دار آویخت. حتی اس‌اس‌ها از منظرهٔ به‌دار آویختن نوجوانی در جلو چشم هزاران بیننده ناراحت شدند. ویزل به خاطر آورد نوجوان که صورتی مانند «فرشته‌ای غمناک» داشت، هنگامی که از چوبهٔ دار بالا می‌رفت ساکت، رنگ پریده و تقریباً آرام بود. در پشت سر ویزل، یکی از زندانیان دیگر پرسید: «خدا کجاست؟ او کجا رفته است؟» نیم ساعت بعد نوجوان مرد، در حالی‌که زندانیان مجبور بودند به صورت او نگاه کنند. همین شخص دوباره پرسید: «اکنون خدا کجا است؟» و ویزل صدایی از درون خود شنید که این پاسخ را می‌داد «خدا کجا است؟ او همین جا است ــ او در اینجا بر روی چوبهٔ دار اعدام می‌شود.»[4]

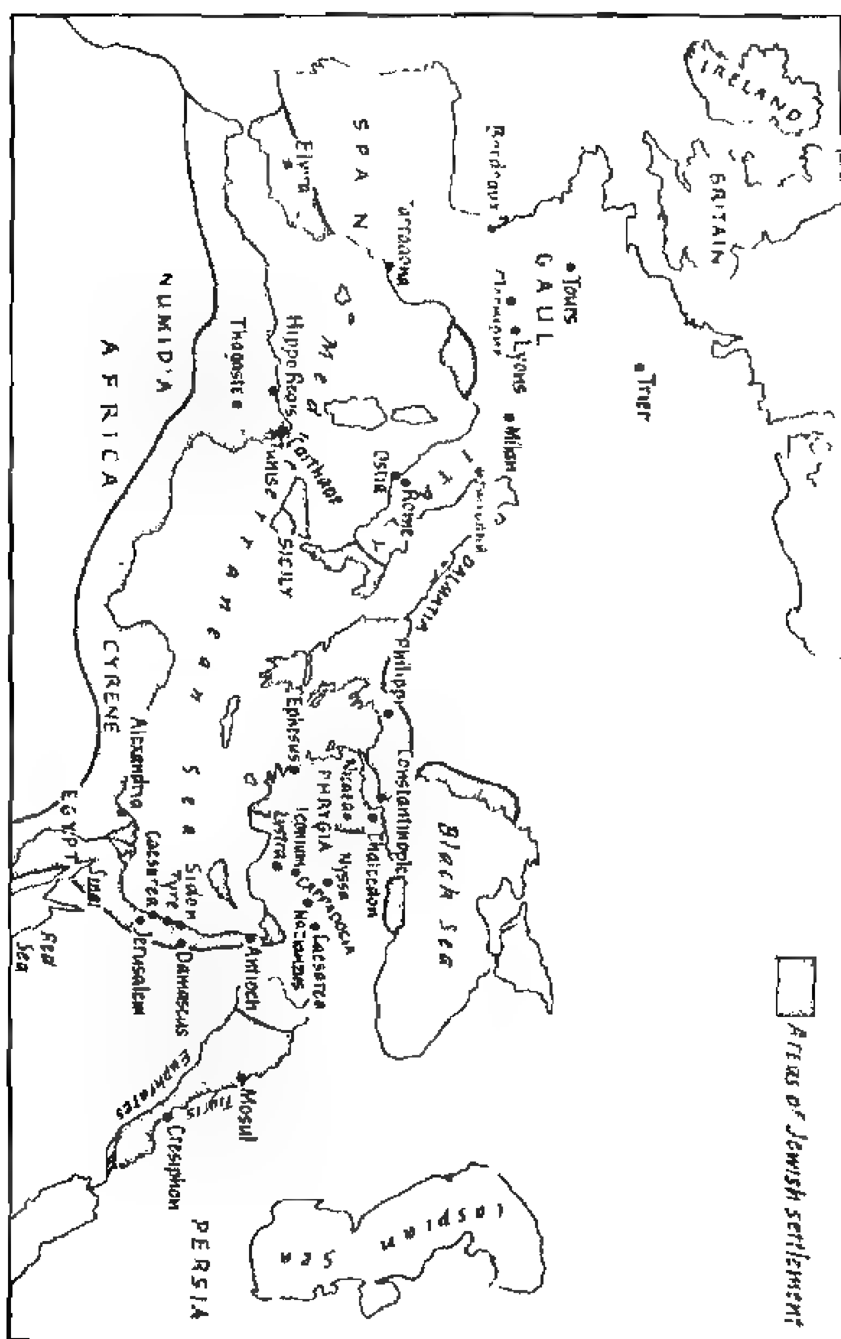
داستایفسکی گفته بود که مرگ یک کودک می‌توانست خدا را ناپذیرفتنی کند، اما حتی او که با ظلم و جور بیگانه نبود، مرگ نوجوانی را در چنین شرایطی تصور نکرده بود. بیم و وحشت آشویتس چالشی آشکار در مقابل بسیاری از مفاهیم و تصورات سنتی‌تر از خدا بود. خدای دور دست فیلسوفان، که در بی تفاوتی متعالی خود به سر می‌برد، تحمل‌ناپذیر می‌گردد. بسیاری از یهودیان دیگر نمی‌توانستند

---

1. Auschwitz
2. Buchenwald
3. Elie Wiesel, *Night*, trans. Stella Rodway (Harmondsworth, 1981), p. 45.
4. Ibid., pp. 76-77

تصور **کتاب مقدس** از خدا را بپذیرند که خود را در تاریخ جلوه‌گر می‌سازد و آنان همزبان با ویزل می‌گویند در آشویتس مرد. تصور خدای متشخص، مانند یکی از ما، اما در مقیاس عظیم‌تر، آکنده از مشکلات است. اگر خدا فعال مایشاء و قادر مطلق است، او باید از قتل عام یهودیان جلوگیری می‌کرد. اگر او قادر نبود از آن ممانعت به عمل آورد، باید او را ناتوان و بی‌فایده دانست؛ اگر نمی‌توانست آن را متوقف سازد و این کار را نمی‌کرد، باید او را شریر و اهریمن صفت بدانیم. یهودیان تنها قومی نیستند که معتقدند قتل عام یهودیان نقطهٔ پایانی به الهیات سنتی گذاشت.

با وجود این، واقعیت این است که حتی در آشویتس برخی یهودیان به مطالعهٔ **تورات** و برگزاری اعیاد سنتی ادامه دادند، نه به این خاطر که آنان امید داشتند خدا نجاتشان دهد، بلکه بدان سبب که برای آنها معنادار بود. داستانی وجود دارد که بنابر آن روزی در آشویتس، گروهی از یهودیان خدا را به محاکمه کشیدند. آنان او را به بیرحمی و خیانت متهم ساختند. مانند ایوب، آنان در پاسخهای معمولی به مسألهٔ شر و درد و رنج در بحبوبهٔ این فاجعهٔ حی و حاضر هیچ نوع تسلی نمی‌یافتند. آنان هیچ بهانه و شرایط تخفیف دهنده‌ای برای خدا نیافتند، ازین رو، او را مقصر و احتمالاً سزاوار کیفر مرگ یافتند. روحانی یهودی رأی را اعلام نمود. سپس او به بالا نگریست و گفت که محاکمه تمام شده است و اکنون وقت نماز عصر بود.



۸ـ جهان آبای کلیسا

۱۱

آیا خدا آینده‌ای دارد؟

در حالی که ما به پایان هزارهٔ دوم نزدیک می‌شویم، محتمل به‌نظر می‌رسد دنیایی که می‌شناسیم در حال از میان رفتن باشد. طی دهه‌ها ما با این آگاهی و شناخت زندگی کرده‌ایم که سلاحهایی که آفریده‌ایم می‌توانند حیات بشری ما را بر روی کرهٔ زمین محو و نابود کنند. جنگ سرد ممکن است به پایان رسیده باشد، اما نظام جدید جهانی کمتر از نظام کهن بیم‌آور به‌نظر نمی‌رسد. ما با امکان فاجعهٔ زیست محیطی[1] مواجه هستیم. ویروس ایدز مانند طاعونی با ابعادی کنترل‌نشدنی نوع انسان را تهدید می‌کند. بعد از دو یا سه نسل دیگر جمعیت چنان افزایش خواهد یافت که تحمل آن برای کرهٔ زمین دشوار خواهد شد. هر ساله هزاران نفر در اثر قحطی و خشکسالی می‌میرند. نسلهای قبل از ما این احساس را داشته‌اند که آخر جهان نزدیک شده است. با وجود، این به‌نظر می‌رسد ما با آینده‌ای مواجه هستیم که تصورناپذیر است. آیا مفهوم خدا در سالهایی که خواهد آمد امکان بقا خواهد داشت؟ در طی ۴۰۰۰ سال اندیشهٔ خدا مدام با نیازهای زمان حال وفق داده شده است، اما در قرن ما، انسانها هرچه بیشتر دریافته‌اند که این اندیشه دیگر تأثیری در زندگی آنان ندارد و هنگامی که اندیشه‌های دینی تأثیر و کارایی خود را از دست بدهند، به تدریج از میان می‌روند. شاید خدا واقعاً اندیشه‌ای مربوط به گذشته باشد. پژوهشگر آمریکایی پیتر برگر اشاره می‌کند که ما هنگامی که به مقایسهٔ گذشته

---

1. ecological

با زمانهٔ خود می‌پردازیم اغلب از ملاکی دوگانه استفاده می‌کنیم. آنجا که گذشته مورد تحلیل قرار می‌گیرد و در نسبت با زمان حال مطالعه می‌شود، زمان حال مصون ازین فرآیند نشان داده می‌شود و موقعیت جاری ما مطلق می‌گردد: ازین رو «نویسندگان عهد جدید مبتلا به آگاهی کاذبی که ریشه در زمانهٔ آنها دارد شناخته می‌شوند، اما تحلیل‌گر آگاهی زمانهٔ خود را نوعی موهبت عقلی خالی از آمیختگی درنظر می‌گیرد.»[1] دنیاگرایان[2] قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم الحاد و بی‌دینی را وضعیت برگشت‌ناپذیر نوع انسان در عصر علمی می‌دانستند.

دلایل زیادی برای تأیید این دیدگاه وجود دارد. در اروپا، کلیساها در حال خالی شدن هستند؛ الحاد و بی‌خدایی دیگر ایدئولوژی شمار اندکی از پیشگامان فکری نیست که به گونه‌ای تأسف بار واقعیت یافته است، بلکه وضع و حالتی رایج است. این وضع درگذشته همواره به واسطهٔ تصور خاصی از خدا ایجاد می‌شد، اما اکنون به‌نظر می‌رسد که پیوند ذاتی خود را با توحید و خداپرستی از دست داده و به واکنشی خودبخودی، به تجربهٔ زیستن در جامعه‌ای غیردینی تبدیل شده است مانند جمعیت مردم شادمان در اطراف مرد دیوانهٔ نیچه، بسیاری از چشم‌انداز زندگی بدون خدا بیمی به دل راه نمی‌دهند. دیگران غیبت او را مایهٔ آرامش می‌یابند. آن دسته از ما که درگذشته روزگار سختی با دین داشته‌ایم خلاصی یافتن از خدایی که دورهٔ کودکی ما را با وحشت توأم ساخته بود، تجربه‌ای رهایی بخش می‌یابیم. تعجب‌آور نیست که کسی در مقابل خدایی منتقم که اگر از دستورات او اطاعت نکنیم ما را به عذاب ابدی تهدید می‌کند، سر تعظیم فرو نمی‌آورد. ما از آزادی فکری تازه برخورداریم و می‌توانیم بدون معطل ساختن خود حول مقولات دشوار ایمانی جسورانه اندیشه‌های خود را دنبال کنیم و در تمام این مدت فقدان کاهش یابندهٔ انسجام شخصیت را احساس نماییم. ما تصور می‌کنیم خدای ترسناکی که ما تجربه کرده‌ایم خدای واقعی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان است و

1. Peter Berger, *A Rumour of Angels* (London, 1970), p. 58.

2. secularists

همواره درک نمی‌کنیم که این صرفاً انحرافی تلخ و تأسف بار است.

همچنین نوعی سرگشتگی و فلاکت وجود دارد. ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) از حفره‌ای به شکل خدا در آگاهی بشری سخن گفت که خدا همواره در آن سکنی داشته است. او تأکید نمود که حتی اگر خدا وجود می‌داشت، هنوز رد و انکار او ضروری بود، زیرا مفهوم خدا آزادی ما را نفی می‌کند. دین سنتی به ما می‌گوید که ما باید خود را با تصور خدا از انسانیت منطبق سازیم تا کاملاً شایستهٔ نام انسان شویم. در عوض، ما باید موجودات بشری را تجسم آزادی ببینیم. الحاد و بی‌دینی سارتر کیشی تسلی بخش نبود، اما فیلسوفان اصالت وجودی دیگر غیبت خدا را نوعی آزادی مثبت می‌دانستند. موریس مرلو پونتی[1] (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱) استدلال نمود که به جای افزایش حس حیرت درما، خدا واقعاً آن را از میان می‌برد. چون خدا نمایشگر کمال مطلق است، چیزی برای ما باقی نمی‌ماند که انجام دهیم یا به آن دست یابیم. آلبر کامو[2] (۱۹۱۳-۱۹۶۰) به تبلیغ الحادی حماسی پرداخت. انسانها باید جسورانه به نفی خدا بپردازند و همهٔ دلواپسی مهربانانهٔ خود را نثار نوع انسان کنند. مانند همیشه، الحادگرایان نکته‌ای برای گفتن دارند. درواقع از خدا درگذشته برای عقیم گذاشتن خلاقیت استفاده شده بود؛ اگر او همچون پاسخی فراگیر برای هر مسئله یا راه‌حل ممکن وانمود شود، درواقع می‌تواند احساس حیرت یا دستیابی به کمال را در ما نابود سازد. الحادی پرشور و متعهدانه می‌تواند بیش از خداپرستی ملال‌آور و ناکافی دینی باشد.

طی دههٔ ۱۹۵۰ پوزیتیویست‌های منطقی[3] نظیر آ.ج. آیر[4] (۱۹۱۰-۱۹۹۱) سؤال نمودند که آیا باور داشتن به خدا معنایی دارد. علوم طبیعی تنها منبع قابل اعتماد علم و معرفت را در اختیار انسان قرار می‌دادند، زیرا این علم می‌توانست به گونهٔ تجربی آزموده شود. آیر سوال نمی‌کرد که آیا خدا وجود دارد یا ندارد، بلکه پرسش او این بود که آیا تصور و مفهوم خدا هیچ معنایی دارد. او استدلال نمود که یک گزاره

1. Maurice Merleau- Ponty
2. Albert Camus
3. Logical Positivists
4. A.J. Ayer

اگر نتوانیم بفهمیم که چگونه می‌تواند تأیید شود یا نشان دهیم که کاذب است، بی‌معنا می‌گردد. اگر بگوییم که «درکرهٔ مریخ حیات هوشمندانه وجود دارد» سخن بی‌معنایی نگفته‌ایم، زیرا همین که ما از تکنولوژی پیشرفته برخوردار می‌شویم می‌توانیم بفهمیم که چگونه می‌شود این را تأیید نمود. همین‌طور مؤمنی ساده به مرد کهنسال ساکن در آسمان[1] در ادیان ابتدایی هنگامی که می‌گوید: «من به خدا اعتقاد دارم» سخنی بی‌معنا بر زبان نمی‌راند، زیرا پس از مرگ ما قادر خواهیم بود که دریابیم آیا این گزاره درست است یا این مؤمن فرهیخته‌تر است که گرفتاری دارد، مثل وقتی که می‌گوید: «خدا به معنایی که برای ما فهمیدنی باشد، وجود ندارد «یا» خدا به معنایی که ما می‌فهمیم منشاء خیر نیست.» این گزاره‌ها بسیار مبهم هستند و درک این نکته که چگونه می‌توان آنها را آزمایش نمود، ناممکن است: بنابراین بی‌معنا هستند. همان‌طور که آیر گفت: «توحید و خداپرستی چنان مغشوش و جملاتی که در آنها «خدا» ظاهر می‌شود چنان نامفهوم و غیرقابل تأیید پذیری[2] یا تکذیب‌پذیری[3] هستند که سخن گفتن از اعتقاد یا بی‌اعتقادی، ایمان یا بی‌ایمانی منطقاً امکان‌ناپذیر است.»[4] الحاد و بی دینی به اندازهٔ توحید و خداپرستی نامعقول و بی‌معنا است. هیچ چیزی در تصور و مفهوم خدا وجود ندارد که بتوان آن را انکار نمود یا درباره‌اش شکاک بود.

مانند فروید، پوزیتیویست‌ها براین باور بودند که اعتقاد دینی نمایشگر عدم بلوغ بودکه علم بر آن غلبه خواهد نمود. از دههٔ ۱۹۵۰، فیلسوفان تحلیل زبانی به انتقاد از پوزیتیویست‌ها پرداخته و خاطرنشان کرده‌اند که آنچه که آیر اصل تأییدپذیری[5] نامیده بود خود قابلیت تأییدپذیری ندارد. امروزه ما احتمالاً نسبت به علم که تنها می‌تواند به تبیین جهان طبیعت بپردازد، کمتر خوشبین هستیم. ویلفرد کنت ول اسمیت اشاره نمود که پوزیتیویست‌های منطقی طی دوره‌ای که برای نخستین بار در تاریخ علم صریحاً میان جهان طبیعت و عالم انسانی تمایز قایل شدند، نقش

---

1. Old Man in the Sky 2. verifiability 3. falsifiability

4. A.J.Ayer *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth 1974), p. 152.

5. Verification Principle

دانشمندان را بازی کردند.[1] نوع گزاره‌هایی که آیر به آنها اشاره نمود در مورد واقعیتهای عینی علم کاملاً قابل اطلاق هستند، اما در زمینهٔ تجربه‌هایی که کمتر روشن و مشخص‌اند، مناسب نیستند. مانند شعر یا موسیقی، دین مستعد این نوع بررسی و تأییدپذیری نیست. در این اواخر فیلسوفان زبانی نظیر آنتونی فلو[2] استدلال کرده‌اند که عاقلانه‌تر این است که در پی یافتن تبیینی طبیعی باشیم تا تبیینی دینی. «دلایل» کهن کارایی ندارند: برهان نظم عقیم می‌ماند، زیرا نیازی نیست که ما از درون این نظام بیرون رویم تا ببینیم که آیا پدیدارهای طبیعی معلول قوانین خاص خود هستند یا چیزی بیرون از آنها است. این برهان که ما موجوداتی «محتمل الوجود»[3] یا «ناقص» هستیم چیزی را ثابت نمی‌کند، زیرا همواره می‌تواند تبیینی وجود داشته باشد که غایی[4] است، اما فراطبیعی نیست. فلو کمتر از فویرباخ، مارکس یا فیلسوفان اصالت وجودی خوشبین است. در اینجا هیچ نوع اعتراضی دردآور یا قهرمانانه مگر تعهدی خشک و خونسردانه نسبت به عقل و علم به عنوان تنها راه پیشرفت وجود ندارد.

لیکن ما دیده‌ایم که همهٔ انسانهای دیندار به «خدا» برای ارائهٔ تبیینی جهت پی بردن به راز عالم نگاه نکرده‌اند. بسیاری این براهین را انحراف از اصل مطلب انگاشته ند. این احساس وجود دارد که علم تنها آن دسته از مسیحیانی را تهدید می‌کند که عادت یافته‌اند کتب مقدس را به شیوهٔ ظاهری بخوانند و تعالیم دینی را به نحوی تفسیر می‌کنند که گویی این تعالیم مسایل مربوط به واقعیت عینی هستند. دانشمندان و فیلسوفانی که جایی برای خدا در نظامهای خود نمی‌یابند، معمولاً به مفهوم خدا به عنوان علت اولی اشاره می‌کنند، مفهومی که سرانجام یهودیان، مسلمانان و مسیحیان ارتدوکس یونانی طی قرون وسطی آن را کنار گذاشتند. «خدای» ذهنی‌تر که آنان در جستجویش بودند نمی‌توانست طوری اثبات شود که گویی واقعیتی عینی بود که برای هرکسی یکسان و یکی بود. این خدا را نمی‌توان در

---

1. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History* (Charlottesville, 1985), p. 10.

2. Anthony Flew 3. contingent 4. ultimate

درون نظام طبیعی عالم یافت، چنانکه همین حکم در مورد نیروانای بودایی صادق است.

چشمگیرتر از فیلسوفان زبانی متألهان رادیکال دهۀ ۱۹۶۰ بودندکه با شور و اشتیاق از نیچه پیروی می‌کردند و مرگ خدا را اعلام نمودند. در انجیل الحاد مسیحی (۱۹۶۶) توماس ج. آلتیزر ادعا نمود که «اخبار خوش» مرگ خدا، ما را از اسارت گونه‌ای خدای متعال جبار رهانیده بود: «تنها با پذیرش و حتی آرزوی مرگ خدا در تجربه مان می‌توانیم از عالم متعال رهایی یابیم، عالم بیگانه‌ای که با بیگانه گشتن خدا در مسیح تهی و تاریک گردیده است.»[۱] آلتیزر به شیوه‌ای عارفانه از شب تاریک روح و درد فراق سخن گفت. مرگ خدا بیانگر خاموشی و سکوت بود که قبل از اینکه خدا بتواند دوباره معنادار شود، ضروری بود. همۀ تصورات و نگرشهای کهن از الوهیت، پیش از آنکه الهیات بتواند دوباره تولد یابد، باید نابود می‌شد. ما منتظر زبان و لحن و بیانی بودیم که از طریق آن خدا می‌توانست بار دیگر به امکانی واقعی تبدیل گردد. الهیات آلتیزر دیالکتیکی شورمندانه بود که به جهان ظلمانی بی خدا حمله می‌کرد، به این امید که این جهان راز خود را افشا نماید. پل فن بورن دقیق و منطقی‌تر بود. او در معنای غیر دینی انجیل (۱۹۶۳) ادعا نمود که دیگر سخن گفتن از فعل و تأثیر خدا در جهان امکان‌پذیر نیست. علم و فن‌آوری اساطیر کهن را بی‌اعتبار ساخته بودند. ایمان ساده به مرد کهنسال ساکن در آسمان به‌طور قطع ناممکن بود، اما اعتقاد فرهیخته‌تر متألهان همین حال و روز را داشت. ما باید از خدا صرف‌نظر نموده و به عیسی ناصری اکتفا کنیم. انجیل «بشارت‌دهندۀ انسان آزاده‌ای است که انسانهای دیگر را آزاد ساخته است.»[۲]

در الهیات رادیکال و مرگ خدا[3] (۱۹۶۶)، ویلیام همیلتون[4] اشاره نمود که این نوع الهیت ریشه در ایالات متحده داشت که همواره دارای گرایشی آرمان‌شهری[5]

---

1. Thomas J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (London, 1966), p. 136.
2. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London, 1963), p. 138.
3. *Radical Theology and the Death of God.*
4. William Hamilton
5. utopian

بوده است و هیچ سنت الهیاتی عمده‌ای از آن خود نداشت. تصورپردازی مرگ خدا بیانگر هنجار گسیختگی و بربریت عصر فن‌آوری بود که ایمان به خدای کتاب مقدس را به شیوهٔ کهن ناممکن می‌گرداند. خود همیلتون این حال و هوای الهیاتی را شیوه‌ای از وفاداری به آیین پروتستان در قرن بیستم می‌دانست. مثل این بود که لوتر صومعهٔ خود را ترک نموده و به جهان قدم گذارده بود. او و رادیکالهای مسیحی دیگر، به یکسان انسانهای علناً غیر دینی بودند. آنان از مکان مقدسی که خدا در آن حضور داشت و عیسی مسیح را در همسایگی آنان می‌یافت، قدم بیرون گذارده و به دنیای فن‌آوری، قدرت، غریزهٔ جنسی، پول‌پرستی و شهر مدرن گام نهاده بودند. انسانِ دنیاگرای جدید به خدا نیازی نداشت. هیچ حفرهٔ خدا ساخته‌ای در اندیشهٔ همیلتون وجود نداشت: او باید پاسخ خود را در همین جهان می‌یافت. چیزی تقریباً اندوهبار دربارهٔ این خوش‌بینی سرمستانهٔ سالهای شصت به چشم می‌خورد. مسلماً رادیکالهای مسیحی محق بودند که شیوه‌های قدیمی سخن گفتن در باب خدا برای بسیاری از افراد ناممکن شده بود، اما در دههٔ ۱۹۹۰ متأسفانه این احساس که آزادی و سپیده‌دم دوره‌ای جدید در دسترس هستند، دشوار است. حتی در این زمان، متألهان منادی مرگ خدا مورد انتقاد قرار می‌گرفتند، زیرا آنان چشم‌انداز امریکایی مرفه، طبقهٔ متوسط و سفیدپوست را درنظر داشتند. متألهان سیاه پوست نظیر جیمز هـ. کن[1] سؤال نمودند که چگونه سفیدپوستان احساس می‌کردند آنان حق دارند از طریق شعار مرگ خدا به اثبات آزادی بپردازند، در حالی که آنان درواقع به نام خدا انسانهای دیگر را برده ساخته بودند. متأله یهودی، ریچارد روبنشتاین[2]، درک این موضوع را دشوار می‌یافت که چگونه آنان می‌توانستند چنین احساس مثبتی دربارهٔ انسانیتی بدون خدا، درست بعد از قتل عام یهودیان به دست نازی‌ها داشته باشند. خود او معتقد بود که خدایی که به عنوان خدای تاریخ تصور شده است، برای همیشه در کوره‌های آدم سوزی آشویتس مرده بود. با وجود این، روبنشتاین احساس نمی‌کرد که یهودیان می‌توانند از دین دست بردارند. بعد از

1. James H. Cone 2. Richard Rubenstein

امحای تقریباً کامل یهودیان اروپا، آنان نباید با گذشتهٔ خود قطع رابطه کنند. لیکن خدای نازنین و اخلاقی یهودیت لیبرال فایده‌ای نداشت. این خدا بیش از اندازه یهودستیز بود، تراژدی زندگی را نادیده می‌گرفت و تصور می‌کرد که وضع جهان بهتر خواهد شد. خود روبنشتاین خدای عرفای یهود را ترجیح می‌داد. او تحت تأثیر آموزهٔ صیمصوم اسحاق لوریا قرار گرفت، یعنی عمل ارادی از خود بیگانگی خدا، که جهان آفرینش را به منصهٔ ظهور رساند. همهٔ عرفا خدا را آن عدمی دیده بودند که ما از او هستی می‌یابیم و به او بازخواهیم گشت. روبنشتاین با سارتر موافق بود که حیات تهی و بی معنا است؛ او خدای عرفان را به مثابهٔ شیوهٔ خلاق ورود به این تجربهٔ بشری از نیستی و عدم می‌دانست.(۱)

متالهان یهودی دیگر نیز در عرفان لوریانی تسلی خاطر یافته‌اند. هانس یونس[۲] معتقد بود که بعد از آشویتس دیگر نمی‌توانیم به قدرت مطلق خداوند باور داشته باشیم. هنگامی که خدا جهان را آفرید، داوطلبانه خود را محدود ساخت و در ضعف و ناتوانی موجودات بشری سهیم گردید. او اکنون کار زیادی از دستش بر نمی‌آید وانسانها باید از راه دعا و عمل به دستورات تورات وحدت و یکپارچگی ذات الوهیت را به آن بازگردانند. لیکن متألهٔ بریتانیایی، لوئیس جاکوبز، این تصور را دوست ندارد و تصویر صیمصوم را خشن و انسانوارانگارانه می‌یابد: این تصویر ما را ترغیب می‌کند که به شیوه‌ای ظاهرگرایانه سؤال کنیم که خدا چگونه جهان را آفرید. خدا خود را محدود نمی‌سازد و به اصطلاح قبل از بازدم نفس خود را نگه نمی‌دارد. خدایی ضعیف و ناتوان بی‌فایده است و نمی‌تواند به هستی بشری معنا بخشد. بهتر است به تبیین[۳] کلاسیک بازگردیم و بگوییم که خدا بزرگ‌تر از موجودات بشری است و اندیشه و اعمال او با افکار و اعمالِ ما متفاوت است. خدا ممکن است ادراک‌ناپذیر باشد، اما مردم از این اختیار برخوردارند که به این خدای بیان‌ناپذیر اعتماد کنند و حتی در اوج بی معنایی در زندگی خود معنایی بیابند. متألهٔ

1 Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966). Passim.

2. Hans Jonas

3 explanation

کاتولیک رومی، هانس کونک[1]، با جاکوبز هم‌عقیده است، اما ترجیح می‌دهد تبیینی عقلانی‌تر برای تراژدی نسبت به اسطورهٔ خیالی صیمصوم ارائه کند. او اشاره می‌کند که موجودات بشری نه به خدایی ضعیف، بلکه به خدایی حی و زنده ایمان دارند که به اندازهٔ کافی انسانها را نیرومند آفرید تا در آشوبتش به درگاه او نیایش کنند.

برخی افراد هنوز یافتن معنایی را در مفهوم خداوند امکان‌پذیر می‌دانند. متألهٔ سویسی، کارل بارت[2] (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، از پروتستانتیسم لیبرال شلایر ماخر روی برتافت که بر تجربهٔ دینی تأکید می‌کرد، اما او همچنین مخالف برجستهٔ الهیات طبیعی (= عقلی) نیز بود. او فکر می‌کرد این خطایی فاحش است که بکوشیم به شیوهٔ عقلانی به تبیین خدا بپردازیم، نه تنها به سبب محدودیتهای ذهن بشری، بلکه همچنین از آن لحاظ که نوع انسان به علت هبوط فاسد و گمراه گردیده است. بنابراین، هر اندیشهٔ عقلی که ما دربارهٔ خداوند بیافرینیم، الزاماً ناقص خواهد بود و پرستش چنین خدایی کفر و بت‌پرستی است. تنها منبع معتبر شناخت خداوند کتاب مقدس بود. به نظر می‌رسد که این الهیات بدترین نوع همهٔ جهانها را داشته باشد: تجربه مردود شناخته می‌شود، عقل طبیعی ناتوان دانسته می‌شود، ذهن بشری فاسد و اعتمادناپذیر است و امکان آموختن از ادیان دیگر وجود ندارد، زیرا کتاب مقدس تنها وحی معتبر خداوند است. تلفیق چنین شکاکیت بنیادینی نسبت به تواناییهای عقل با چنین پذیرش غیرنقادانهٔ حقایق کتاب مقدس خطرناک به‌نظر می‌رسد.

پل تیلیش[3] (۱۸۶۸-۱۹۶۵) معتقد بود که خدای شخص وار خداپرستیِ سنتیِ غرب باید برود، اما او همچنین براین باور بود که دین برای نوع انسان ضروری است. دلهره و اضطرابی ریشه‌دار بخشی از موقعیت بشری است: این دلهره بیمارگونه نیست، زیرا زایل ناشدنی است و هیچ نوع درمانی نمی‌تواند آن را از میان ببرد. ما همواره از شکست و وحشت نابودی در بیم و هراس به‌سر می‌بریم، زیرا

1. Hans Kung　　2. Kar Barth　　3. Paul Tillich

می‌بینیم که جسم ما به تدریج، اما به گونه‌ای بی امان، رو به تحلیل و نابودی می‌گذارند. تیلیش با نیچه موافق بود که خدای متشخص اندیشه‌ای خطرناک است و لازم است کنار گذاشته شود.

> مفهوم «خدایی متشخص» که در رویدادهای طبیعی دخالت می‌کند یا «علت مستقل رویدهای طبیعی ست» خدا را شیئی طبیعی در کنار اشیای دیگر می‌گرداند، شیئی در میان اشیای دیگر، وجودی در میان موجودات دیگر، ممکن است عالی‌ترین موجود باشد، اما به هر حال یک وجود ست. این نه تنها تخریب نظام طبیعی است، بلکه حتی مهم‌تر از آن، نابودی هر نوع تصور معناداری از خدا است.[۱]

خدایی که به دخل و تصرف در امور عالم می‌پرداخت، خدایی بی معنا بود؛ خدایی که در آزادی و خلاقیت بشری دخالت می‌کرد، خدایی جبار و مستبد بود. اگر خدا همچون یک شخص در جهان خاص خود او دیده شود، یعنی شخصیتی که با یک تو ارتباط دارد وعلتی جدا از معلول خود است، «او» به یک موجود تبدیل می‌شود و صرف‌الوجود نیست. خدایِ جبارِ قادر مطلق و بسیار عالم چندان متفاوت از دیکتاتورهای زمینی نبودکه همه‌چیز و همه کس را به مهره‌هایی در ماشینی مبدل می‌ساختند که آنان کنترل آنها را به عهده داشتند. الحادی که چنین خدایی را انکار می‌کند، کاملاً درخور دفاع است.

به جای آن ما باید بکوشیم «خدایی» را بیابیم که فوق این خدای متشخص باشد. چیز تازه‌ای دربارهٔ خدا وجود ندارد. از همان زمان تألیف **کتاب مقدس** خداپرستان از ماهیت متناقض نمای خدایی آگاه بوده‌اند که به پیشگاه و دست نیاز بلند می‌کردند و آگاهی داشتند که خدای تشخص یافته با الوهیتی اساساً فراشخصی تعادل می‌یافت. هر دعا و نیایشی با نوعی تناقض آمیخته بود، زیرا می‌کوشید با کسی سخن بگوید که حرف زدن با او امکان‌ناپذیر بود؛ از کسی طلب لطف و رحمت می‌کرد که یا آن را به آنها ارزانی داشته بود یا قبل از تقاضای آنها رحمت آورده بود؛ به خدایی که به عنوان صرف‌الوجود از وجود خود من به «من» نزدیک‌تر

1. Paul Tillich, *Theology and Culture* (New York and Oxford, 1964), p. 129.

بود، «تو» می‌گفتند. تیلیش ترجیح می‌داد که خدا را به عنوان مبداء وجود[1] تعریف نماید. مشارکت در وجود چنین خدایی بالاتر از «خدا» ما را از جهان بیگانه نمی‌سازد، بلکه ما را در عالم واقعیت غوطه‌ور می‌سازد. این خدا ما را به ذات خویشتن باز می‌گرداند. انسانها هنگامی که می‌خواهند دربارهٔ صرف‌الوجود صحبت کنند باید از نمادها استفاده کنند: سخن گفتن به شیوهٔ ظاهربینانه یا واقع‌گرایانه نادرست و خلاف حقیقت است. طی قرنهای متمادی نمادهای «خدا»، «مشیت الهی»[2] و «جاودانگی» انسانها را قادر ساخته که وحشت حیات و بیم از مرگ را تحمل کنند، اما هنگامی که این نمادها قدرت خود را از دست می‌دهند، ترس و تردید بر ما مستولی می‌گردد. انسانهایی که این بیم و وحشت را تجربه می‌کنند باید به جستجوی خدایی در ورای این «خدای» اعتبار باختهٔ توحید و خداپرستی برآیند که قدرت نمادین خود را از دست داده است.

هنگامی که تیلیش با افراد غیرحرفه‌ای سخن می‌گفت، ترجیح می‌داد به جای اصطلاح فنی «مبداء وجود» از «دلبستگی واپسین»[3] استفاده کند. او تأکید می‌کرد که تجربهٔ بشری ایمان به این «خدای ورای خدا» وضع و حالتی خاص، متمایز از حالات دیگر در تجربهٔ احساسی یا عقلی مانبود. شما نمی‌توانید بگویید: «من اکنون تجربهٔ دینی خاصی دارم»، زیرا خدا که وجود مطلق است مقدم بر آن است و برای توجیه همهٔ احساسات شجاعت، امید و یأس و نومیدی در ما بنیادی است. این حالتی متمایز با نامی از آن خود نبود، بلکه در هریک از تجربه‌های عادی بشری ما رسوخ داشت. یک قرن پیشتر، هنگامی که فویر باخ گفته بود که خدا از روانشناسی عادی بشری ما جدایی‌ناپذیر است، دعای مشابهی کرده بود. اکنون این الحاد به توحید و خداپرستی تازه‌ای تغییر یافته است.

متألهان لیبرال می‌کوشیدند کشف کنند که آیا ایمان داشتن و در عین حال تعلق داشتن به دنیای عقلانی جدید امکان‌پذیر است یا نیست. آنان در شکل دادن به نگرش تازهٔ خود از خدا به علوم دیگر نظیر روانشناسی، جامعه‌شناسی و سایر ادیان

1. Ground of being 2. providence 3. ultimate concern

رجوع می‌کردند. در اینجا نیز هیچ نکتهٔ تازه‌ای در این کوشش به چشم نمی‌خورد. اوریگن و کلمان اسکندرانی به این معنا در قرن سوم هنگامی که آنان فلسفهٔ افلاطونی را به دین سامی یهوه پرستی واردکردند مسیحیانی لیبرال منش بودند. در این هنگام پیر تیار دوشاردن[1] (۱۸۸۱ـ ۱۹۵۵) متفکر ژزوئیت اعتقاد به خدا را با علم جدید به هم آمیخت. او دیرینه‌شناس[2] با علاقه‌ای خاص به حیات ماقبل تاریخ بود و از تخصص خود در نظریهٔ تکامل برای تألیف الهیاتی تازه استفاده نمود. او کل مبارزه برای تکامل را نیرویی الهی می‌دانست که عالم را از ماده به روح سپس به شخصیت و سرانجام در ورای شخصیت به سوی خدا سوق می‌داد. خدا در درون عالم حضور داشت و در آن تجسم یافته بود و جهان جلوه‌ای مقدس از حضور او بود. دو شاردن بر این عقیده بود که به جای تأکید بر شخصیت خود عیسی مسیحیان باید تصویر کیهانی مسیح در نامهٔ پل به کلسیان[3] و افسیان[4] را در خود پرورش دهند: مسیح در این دیدگاه «نقطهٔ اتکا» یعنی نقطهٔ اوج فرآیند تکامل بود که در آن خدا در همه چیز جلوه‌گر می‌شد. **کتاب مقدس** به ما می‌گوید که خداوند منبع عشق و محبت است و علم نشان می‌دهد که عالم طبیعی به سوی پیچیدگی فزاینده‌تر و وحدت‌بیشتر در این تنوع و گوناگونی تکامل می‌یابد. این وحدت در عین کثرت شیوهٔ دیگری از نگریستن به موضوع عشق بود که به کل جهان آفرینش روح می‌بخشد. دو شاردن به خاطر یکی دانستن خدا با جهان که در آن احساس تنزه و تعالی خداوند از دست می‌رود، مورد انتقاد قرار گرفته است، اما الهیات این جهانی او تغییری خوشایند از تحقیر جهان بود که از ویژگیهای غالب معنویت کاتولیک بوده است.

در ایالات متحده طی دههٔ ۱۹۶۰، دانیل دی ویلیامز[5] (متولد ۱۹۱۰)، الهیات پویشی[6] را بنیان گذاشت که در اینجا نیز بر وحدت خدا و جهان تأکید می‌شد. او عمیقاً تحت تأثیر فیلسوف بریتانیایی آ.ن. وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) بود که به گونه‌ای

---

1. Pierre Teilhard de Chardin
2. Paleontologist
3. Colossians
4. Ephesians
5. Daniel Day Williams
6. Process theology

توضیح‌ناپذیر خدا را به فرآیند تکامل جهان وابسته می‌دانست. وایتهد توانسته بود خدا را به عنوان وجودی دیگر، مستقل بالذات و ادراک‌ناپذیر کنارگذارد، اما روایتی قرن بیستمی از مفهوم پیامبرانهٔ رنج و آلام خداوند ارائه نماید:

> من تصریح می‌کنم که خدا در حالی‌که در زندگی روزمرهٔ جتماع موجودات مشارکت می‌کند، رنج می‌برد. مشارکت ودر رنج و آلام جهانیان نمونهٔ عالی معرفت، پذیرش و متبدل ساختن رنج به عشق و محبت است، رنجی که ریشه در ساختار جهان دارد. من بر حساسیت خد تأکید می‌کنم. بدون آن، نمی‌تو نم معنای وجود خدا را درک کنم.[1]

او خدا ر به عنوان «یار و همراه بزرگ و رفیق رنج برنده‌ای که درک می‌کند» توصیف نمود. ویلیمز تعریف وایتهد را دوست داشت؛ او دوست داشت که از خدا به عنوان «رفتار» جهان یا یک «رویداد» سخن بگوید.[2] قرار دادن نظام مابعدالطبیعی در مقابل جهان طبیعی تجربهٔ روزمرهٔ ما خطا ست. تنها یک نوع نظام هستی وجود داشت، اما این نگرشی تقلیل گرا نبود. ما در تصورمان از جهان طبیعی باید همهٔ الهامات، تواناییها و امکانات بالقوه‌ای را بگنجانیم که زمانی معجزه‌آمیز به‌نظر می‌رسیدند. این نظام طبیعی، همان‌طور که بوداییان همواره تأکید کرده بودند، شامل «تجربه‌های دینی» ما نیز خواهد بود. هنگامی که از او سؤال شد آیا خدا جدا از طبیعت است، ویلیامز پاسخ داد که و مطمئن نیست. او از مفهوم یونانی کهن آسیب ناپذیری یا بی‌تفاوتی تنفر داشت و آن را تقریباً کفرآمیز می‌یافت: ین مفهوم خدا رادور دست، بی‌تفاوت و خودخواه نشان می‌داد. او انکار می‌کرد که از وحدت وجود حمایت می‌کند. الهیات او صرفاً می‌کوشید نوعی اختلاف و عدم توازن را برطرف نماید که به خدایی بیگانه کننده انجامیده بود که پذیرش آن بعد از فجایع آشویتش و هیروشیما ناممکن بود.

متفکران دیگر دربارهٔ دستاوردهای دنیای جدید کمتر خوش‌بین بودند و می‌خواستند تنزه و تعالی خداوند را به عنوان چالشی برای مردان و زنان حفظ

---

1. Alfred North Whitehead, "Suffering and Being," in *Adventures of Ideas* (Harmondsworth, 1942), pp. 191-92.
2. *Process and Reality* (Cambridge, 1929), p. 497

نماینده کارل رانر[1] الهیاتی استعلائی[2] تر را بسط داده است که خدا را سر اعظم و عیسی مسیح را مظهر کامل آن چیزی می‌داند که نوع انسان می‌تواند به آن دست یابد. برنارد لانرگان[3] نیز بر اهمیت استعلا و اندیشه در مقابل تجربه تأکید نمود. عقل بی‌بهره از امداد الهی نمی‌تواند به شهودی که طالب آن است دست یابد: این عقل دایماً با موانعی برای فهم درست برخورد می‌کند که مستلزم این است که ما نگرشهای خود را تغییر دهیم. در همهٔ فرهنگها، دستورات مشابهی، نظیر رفتار خردمندانه، احساس مسئولیت، منطقی بودن و مهرورزی و در صورت ضرورت ایجاد تغییر، محرک انسانها بوده است. بنابراین، خود ماهیت بشری مستلزم این است که ما از خود و نگرشهای معمول خود فراتر رویم و این اصل بیانگر آن چیزی است که حضور ذات الهی در خود ماهیت هر نوع پرسش جدی بشری نامیده شده است. با وجود این، متألهٔ سویسی، هانس اورس فون بالتازار[4]، بر این باور است که ما به جای جستجوی خدا در منطق و امور انتزاعی، باید به دنبال هنر باشیم: مذهب کاتولیک ذاتاً تجسیدی بوده است. بالتازار در مطالعات درخشان خود دربارهٔ دانته و بوناونتور نشان می‌دهد که کاتولیک‌ها خدا را به صورت بشری «دیده‌اند». تأکید آنان بر زیبایی در حرکات آیینی، نمایش و در آثار هنرمندان بزرگ کاتولیک، نشان می‌دهد که خدا را باید با تمامی حواس شناخت و نه صرفاً با قوای عقلانی و انتزاعی‌تر موجود بشری.

مسلمانان و یهودیان نیز کوشیده‌اند برای یافتن تصوراتی دربارهٔ خدا که با زمان حال متناسب باشد به گذشته نگاه کنند. ابوالکلام آزاد (متوفی ۱۹۵۹)، متألهٔ برجستهٔ پاکستانی، برای یافتن شیوه‌ای در نگریستن به خدا که نه آنچنان متعال باشد که وجودش بی معنا و نه آنچنان متشخص که به بت تبدیل گردد به قرآن بازگشت. ازیک سو، او به ماهیت نمادین کلام قرآن اشاره نمود، بر تعادل میان توصیفات استعاری، تمثیلی و انسان‌انگارانه آن تأکید کرد و از سوی دیگر بر یادآوری

---

1. Karl Rahner
2. *transcendental*
3. Bernard Lonergan
4. Hans Urs von Balthasar

همیشگی قرآن که خداوند بی مثل و مانند است. متفکران دیگر برای فهم رابطهٔ خدا با جهان به آثار متصوفه رجوع کرده‌اند. عارف سویسی فریتهوف شوئون[۱] به تجدید حیات نظریهٔ وحدت وجود که بعداً به ابن عربی نسبت داده شد پرداخت که بر اساس آن چون خدا تنهاواقعیت است چیزی مگر او وجود ندارد و خود جهان تجلی الهی است. او این قول را با این یادآوری مشروط می‌سازد که این امر حقیقتی باطنی است و تنها در بافت سلوک عرفانی درخور درک است.

متفکران دیگر خدا را برای مردم دستیافتنی‌تر ساخته و با چالش سیاسی زمانه سازگار نموده‌اند. در سالهای منتهی به انقلاب ایران، متفکر غیرروحانی جوان دکتر علی شریعتی جمعیتی عظیم از میان طبقات متوسط و تحصیل‌کرده را جذب افکار خود نمود. او نقش مهمی در برانگیختن احساسات آنان علیه رژیم شاه ایفا نمود، گرچه روحانیون با بخش عمده‌ای از پیام دینی او موافق نبودند. طی تظاهرات، جمعیت مردم تصویر او را درکنار تصاویر آیت‌الله خمینی حمل می‌کردند، هرچند روشن نیست که در ایران خمینی چه سرنوشتی انتظار او را می‌کشید. شریعتی معتقد بود که روند غرب‌گرایی مسلمانان را از ریشه‌های فرهنگی خود بیگانه ساخته بود و بر این باور بود که برای درمان این بیماری آنان باید از نو به تفسیر نمادهای کهن ایمان خود بپردازند. محمد(ص) هنگامی که به مناسک حج صبغه‌ای توحیدی بخشید همین کار را کرده بود. درکتاب حج، شریعتی خوانندگان خود را به زیارت مکه می‌برد و به تدریج به شرح نگرشی پویا از خدا می‌پردازد که هر زائری باید به گونه‌ای خلاقانه آن را برای خود بیافریند. ازین رو، موقع رسیدن به خانهٔ کعبه زوار درخواهند یافت که چه بهتر که زیارتگاه خالی است: «اینجا مقصد نهایی شما نیست، کعبه نشانه‌ای است که راه را گم نکنید و تنها جهت را به شما نشان می‌دهد.»[۲] کعبه بر اهمیت فرا رفتن از همهٔ تعابیر بشری دربارهٔ خداوند گواهی می‌داد که نباید به غایت خود تبدیل شوند. چرا کعبه سنگ مکعب ساده‌ای

1. F. Schuon
2. Ali Shariati, *Hajj*, trans. Laleh Bakhtiar (Tehran, 1988), p. 46.

است، بدون تزیین یا آرایه‌ای؟ زیرا که‌عه نمایشگر «راز خداوند در عالم است: خداوند بی‌شکل، بی رنگ و بدون شباهت است، هر شکل یا صورتی که انسان انتخاب کند، ببیند یا تصور کند آن چیز خدا نیست.»[1] خود حج آنتی تز از خود بیگانگی‌ای بود که بسیاری از ایرانیان در دورهٔ مابعد استعماری آن را تجربه کرده بودند. حج نمایشگر سیر وجودی هر انسانی است که جریان زندگی خود را عمیقاً تغییر می‌دهد و آن را به جانب خدای وصف ناشدنی متوجه می‌سازد. دین فعال و مبارزه جوی شریعتی خطرناک بود. پلیس مخفی شاه او را شکنجه و تبعید نمود و حتی ممکن است مسئول مرگ او در ۱۹۷۷ در لندن بوده باشد.

مارتین بوبر[2] (۱۸۷۸-۱۹۶۵) نگرشی به همان سان پویا از یهودیت به عنوان فرآیندی روحانی و تلاش و مجاهده‌ای خستگی‌ناپذیر برای یافتن وحدتی بنیادین داشت. دین کلاً مواجهه‌ای مستقیم با خدایی متشخص بود که تقریباً همیشه در ملاقاتهای ما با انسانهای دیگر رخ می‌داد. دو حوزهٔ متفاوت وجود داشت: یکی قلمرو زمان و مکان که در آن ما با موجودات بشری دیگر به عنوان مدرک[3] و مدرک[4] و من - آن[5] رابطه برقرار می‌کنیم. در قلمرو دوم، ما با دیگران آنگونه که واقعاً هستند، رابطه داریم و آنها را فی نفسه غایت می‌دانیم. این قلمرو من - تو[6] است که حضور خدا را آشکار می‌سازد. حیات گفتگویی بی‌انتها با خدا است که آزادی و خلاقیت ما را به مخاطره نمی‌اندازد، زیرا خداوند هرگز به ما نمی‌گوید که او چه چیزی از ما می‌خواهد. ما صرفاً او را به عنوان حضور و نیازی درونی تجربه می‌کنیم و معنای آن را باید خود به‌دست آوریم. این به معنای فاصله گرفتن از بخش عظیمی از سنت یهودی بود و تفسیر بوبر از متون سنتی گاهی تصنعی است. به عنوان فیلسوفی کانتی، بوبر علاقهٔ چندانی به تورات نداشت و آن را بیگانه کننده می‌یافت: خدا شارع و قانونگذار نبود. مواجههٔ من - تو به معنای آزادی و خودانگیختگی بود، نه بار سنگین سنت گذشته. با وجود این، احکام و دستورات تورات نقشی محوری در

---

1. Ibid., p. 48.
2. M. Buber
3. subject
4. object
5. I-It.
6. I Thou.

بسیاری از مظاهر معنویت یهودی دارند و ین می‌تواند توضیح دهد که چرا بوبر نزد مسیحیان محبوب‌تر بوده است.

بوبر تشخیص داد که اصطلاح «خدا» بی حرمت و ضایع شده بود، اما او ازکنار گذاردن آن خودداری نمود. «کجا خواهم توانست واژه‌ای همتای آن پیدا کنم که بتواند همان واقعیت را توصیف کند؟» این واژه دارای معنای بسیار ژرف و پیچیده‌ای است و تداعیهای بسیار مقدسی دارد. کسانی که واژهٔ «خدا» را انکار می‌کنند، باید مورد احترام قرار گیرند، زیرا چه بسیار چیزهای هولناکی که به نام او انجام گرفته است.

> درک این نکته آسان است که چرا کسانی وجود دارند که دوره‌ای زسکوت را دربارهٔ «آخرین چیزها» پیشنهاد می‌کنند تا کلماتی که نادرست به کار رفته‌اند بتوانند دوباره حیثیت خود را به دست آورند، اما این راه تجدید حیثیت آنها نیست. ما نمی‌توانیم اصطلاح «خدا» را از زواید آن پاک سازیم و نمی‌توانیم کلیت آن را بازگردانیم؛ با اینکه آلوده و آسیب دیده است ما می‌توانیم آن را از زمین بلند کنیم و آن را فراتر از یک ساعت اندوه بزرگ خود قرار دهیم.(1)

برخلاف عقل گرایان دیگر، بوبر با اساطیر مذهبی مخالف بود: او اسطورهٔ لوریانی بارقه‌های الهی را که در جهان اسیر گشته‌اند دارای اهمیت و معنای نمادین فوق‌العاده‌ای می‌یافت. جدایی بارقه‌ها از ذات احدیت نمایشگر تجربهٔ بشری از خود بیگانگی است. هنگامی که ما با دیگران پیوند ایجاد می‌کنیم، وحدت آغازین را باز می‌گردانیم و از خود بیگانگی را تقلیل می‌دهیم.

درحالی‌که بوبر به **کتاب مقدس** و حسیدیسم نگاه می‌کرد، ابراهام یوشع هشل (۱۹۰۷-۱۹۷۲) به منش روحانیان یهود و به تعالیم تلمود بازگشت. برخلاف بوبر، او براین باور بود که دستورات **کتاب مقدس** به یهودیان کمک خواهد نمود که با جنبهٔ غیرانسانی مدرنیته مقابله کنند. این دستورات افعالی بودند که نیازهای خداوند را برآورده می‌کرد و نه خواسته‌های ما را. وجهٔ مشخصهٔ حیات جدید هویت‌زدایی و

---

1. Martin Buber, "Gottes finsternis, Betrachtungen zur Beziehung Zwischen Religion und Philosophie," quoted in Hans Kung. *Does God Exit? An Answer for Today*, trans. Edward Quinn (London, 1978), p. 508.

بهره‌کشی بود: حتی خدا به چیزی تبدیل شده بود که باید از آن سوء استفاده می‌شد و در خدمت اهداف ما قرار می‌گرفت. در نتیجه دین به چیزی ملال آور و بی‌روح تبدیل شد؛ ما به نوعی «الهیات اعماق» نیاز داریم که بتواند به عمق ساختارها رسوخ کند وهیبت، راز[1] و حیرت آغازین را بازگرداند. کوشش برای اثبات وجود خدا به شیوه‌ای منطقی فایده‌ای نداشت. ایمان به خدا از ادراکی بی‌واسطه نشأت می‌گرفت که هیچ ارتباطی با مفاهیم و عقلانیت نداشت. اگر بخواهیم که کتاب مقدس احساس تقدس را در ما زنده سازد، باید آن را مانند شعر به شیوهٔ استعاری بخوانیم. احکام ودستورات کتاب مقدس را نیز باید اشارت نمادینی دانست که ما را برای زیستن در حضور خداوند تربیت می‌کنند. هر حکم و دستوری محل مواجهه در جزئیات کوچک زندگی دنیوی است و مانند هر اثر هنری، جهان احکام و دستورات، منطق و ضرباهنگ خاص خود را دارد. بالاتر از همه، ما باید آگاه باشیم که خدا به موجودات بشری نیاز دارد. او خدای دوردست فیلسوفان نیست، بلکه خدای رحم و شفقتی است که انبیا توصیف نموده‌اند.

فیلسوفان الحادی نیز طی نیمهٔ دوم قرن بیستم شیفتهٔ مفهوم خدا بوده‌اند. در وجود و زمان[2] (۱۹۲۷) مارتین هایدگر[3] (۱۸۹۹-۱۹۷۶) از وجود تصوری مشابه تیلیش داشت، اگر چه او انکار می‌کرد که به معنای مسیحی وجود همان «خدا» است: وجود متمایز از موجودات جزئی بود وکاملاً با مقولات عادی اندیشه تفاوت داشت. برخی مسیحیان از آثار هایدگر الهام پذیرفته‌اند، هرچند ارزش اخلاقی نوشته‌های او به سبب ارتباط او با رژیم نازی مورد تردید قرارگرفته است. هایدگر در مابعدالطبیعه چیست[4] که سخنرانی افتتاحیهٔ او در فرایبورگ بود، به بسط و تکامل اندیشه‌هایی پرداخت که پیشتر در آثار افلوطین، دنیس و اریگنا مطرح شده بود. چون وجود ذاتی «کاملاً دیگر» است، درواقع عدم[5] است ــ یعنی هیچ چیز نیست، نه شیء است و نه وجودی خاص ــ با وجود این، آن چیزی است که هر وجود

1. mystery
2. *Being and Time*
3. Martin Heidegger
4. *What is Metaphysics?*
5. Nothing

دیگری را ممکن می‌گرداند. پیشینیان بر این باور بودند که هیچ چیزی از عدم به وجود نمی‌آید، اما هایدگر این اصل را معکوس نمود: ex nihilo omne qua ens fit او حط بهٔ خود را با طرح این پرسش لایب نیتس به پایان رساند: «چرا اساسا موجودات به جای اینکه معدوم باشند، وجود دارند؟» این پرسشی است که احساس شگفتی و حیرت را در انسان بر می‌انگیزد که در پاسخ انسان به راز جهان همیشه حضور داشته است: چرا اصلاً چیزی باید وجود داشته باشد؟ هایدگر در مقدمه به مابعدالطبیعه[1] (۱۹۵۳) دوباره همین پرسش را مطرح می‌سازد. الهیات قایل بود که پاسخ به این پرسش را در اختیار دارد و اصل هر چیزی را به وجودی دیگر و به خدا باز می‌گرداند، اما این خدا تنها وجودی دیگر بود و نه چیزی دیگر که مطلقاً متفاوت بود. هایدگر تا حدی تصوری تقلیل‌گرایانه از خدای ادیان داشت ــ هرچند تصوری بود که بسیاری از انسانهای دیندار در آن شریک بودند. اما او اغلب به شیوه‌ای عارفانه از وجود سخن می‌گفت. او از وجود به عنوان پارادوکسی بزرگ سخن می‌گوید: فرآیند اندیشه را به عنوان انتظار یا شنیدن ندای وجود توصیف می‌کند و به نظر می‌رسد بازگشت و استتار وجود را تقریباً به شیوه‌ای که عارفان غیبت خدا را احساس می‌کنند، تجربه می‌کند. از همان آغاز فلسفهٔ یونانی، افراد در جهان غرب گرایش داشته‌اند که وجود را فراموش کنند و به جای آن توجه خود را به وجود موجودات متمرکز کرده‌اند، فرایندی که به توفیق تکنولوژیک جدید انجامیده است. هایدگر در مقاله‌ای که در اواخر عمرش با عنوان «تنها خدا می‌تواند ما را نجات دهد»[2] نوشت، اشاره نمود که تجربهٔ غیبت خدا در زمانهٔ ما می‌تواند ما را از تعلق خاطر به موجودات آزاد سازد، اما کاری از دست ما برای حاضر ساختن وجود در عرصهٔ حیات کنونی‌مان بر نمی‌آید. ما تنها می‌توانیم به ظهور عصری تازه امیدوار باشیم.

فیلسوف مارکسیست ارنست بلوخ[3] (۱۸۸۵-۱۹۷۷) مفهوم خدا را ذاتی انسان

1. Introduction to Metaphysics
2. Only a God Can Save Us
3. Ernst Bloch

می‌دانست. کل حیات بشری معطوف به آینده بود: ما حیات خود را به عنوان چیزی ناکامل و پایان نیافته تجربه می‌کنیم. ما برخلاف حیوانات، هرگز رضایت خاطر نمی‌یابیم و همواره بیشتر می‌خواهیم. همین موضوع است که ما را وا می‌دارد فکر کنیم و رشد و تکامل یابیم، زیرا در هر برهه از زندگی خود، ما از خود فراتر می‌رویم و به مرحلهٔ بعدی می‌رسیم: کودک شیرخواره نوباوه می‌شود، نوباوه باید بر ضعفهای خود غلبه کند و به سن بچگی برسد و غیر آن. تمامی رویاها و آرزوهای ما به آینده چشم دوخته‌اند حتی فلسفه با حیرت آغاز می‌شود که تجربهٔ ندانستن و هنوز نه است. سوسیالیسم نیز چشم انتظار نوعی آرمانشهر است، اما به رغم رد و انکار دین از سوی مارکسیسم، آنجا که امید هست، دین نیز هست. بلوخ مانند فویر بخ، خدا را کمال مطلوب بشری می‌دانست که هنوز تحقق نیافته است، اما به جای اینکه آن را بیگانه کننده بیابد او آن را شرط اصلی موقعیت انسانی یافت.

ماکس هورکهایمر[1] (۱۸۹۵-۱۹۷۳) نظریه پرداز اجتماعی آلمانی، از اعضای مکتب فرانکفورت نیز «خدا» را ایده‌آلی مهم به شیوه‌ای می‌دانست که یادآور انبیا بود. اینکه آیا او وجود داشت یا نداشت و یا آیا ما «به او ایمان داریم» یا نداریم مطلب دیگری است. بدون مفهوم خدا مطلقاً هیچ معنا، حقیقت یا اخلاقیاتی وجود ندارد: اخلاق صرفاً به مسأله‌ای مربوط به سلیقه، خلق و خو یا هوی و هوس تبدیل می‌شود در صورتی که سیاست و اخلاق به نحوی شامل مفهوم خدا نباشند، آنها عمل گرایانه یا اموری زیرکانه باقی می‌مانند و نه حکیمانه. اگر هیچ امر مطلقی وجود نداشته باشد، دلیلی وجود ندارد که ما ازجنگ نفرت داشته باشیم یا آن را از صلح بدتر بدانیم. دین اساساً احساسی درونی است که به ما می‌گوید خدایی وجود دارد. یکی از نخستین رؤیاهای ما آرزوی استقرار عدالت است (چه بسیار می‌شنویم که افراد شکایت می‌کنند: «این عملی منصفانه نیست.») دین نشانگر آرزوها و شکایتهای شمارکثیری از موجودات بشری در مواجهه با رنج و ظلم و بی‌عدالتی است. دین ما را از طبیعت محدودمان آگاه می‌سازد؛ ما همه امید داریم

---

1. Max Horkheimer

که بی عدالتی در دنیا روزی به پایان خواهد رسید.

این واقعیت که افرادی که اعتقادات دینی متعارفی ندارند، اما با وجود این همواره به موضوعات محوری ای که ما در سیر اندیشهٔ دینی دربارهٔ خدا کشف کرده‌ایم علاقه نشان می‌دهند، دال بر این است که مفهوم خدا، چنان‌که بسیاری از ما می‌پنداریم، اندیشه‌ای بیگانه نیست. با وجود این، طی نیمهٔ دوم قرن بیستم، نوعی بی‌علاقگی به مفهوم خدایی متشخص که مانند نسخهٔ بدلی بزرگ‌تر از خود ما رفتار می‌کند، پدید آمده است، اما این امر تازه‌ای نیست. همان‌طور که پیشتر دیدیم، کتب مقدس یهود که مسیحیان آنها را عهد «کهن» خود می‌نامند، فرآیند مشابهی را نشان می‌دهند؛ قرآن از همان آغاز نسبت به سنت یهودی ـ مسیحی به شیوه‌ای کمتر شخص وار به الله نگاه می‌کرد. نظریه‌هایی نظیر تثلیث و اسطوره‌شناسی و نمادگرایی مکاتب عرفانی همه می‌کوشیدند نشان دهند که خدا ورای شخصیت داشتن بود. با وجود این، به‌نظر نمی‌رسد که این نکته برای بسیاری از مومنان به درستی روشن گردیده بوده است. هنگامی که جان رابینسون[1]، اسقف وولیچ[2]، کتاب صادق بودن با خدا[3] را در ۱۹۶۳ نوشت و اظهار نمود که او دیگر نمی‌تواند به خدای متشخص کهن موجود در «عالم خارج» موافق باشد جنجال بزرگی در انگلستان به پا شد. جنجال مشابهی نسبت به اظهارات مختلف دیوید جنکینز[4]، اسقف دورهام برانگیخته شد، اگرچه این مفاهیم در محافل علمی جزء بدیهیات است. دان کیوپیت[5]، رئیس کالج امانوئل[6] درکمبریج نیز به «روحانی ملحد» ملقب شده است: او خدای سنتی واقع‌گرایانهٔ توحیدگرایی را ناپذیرفتنی می‌یابد و صورتی از بودیسم مسیحی را پیشنهاد می‌کند که تجربهٔ دینی را قبل از الهیات قرار می‌دهد. مانند رابینسون، کیوپیت از راه عقلی به بینشی دست یافته است که عرفای هر سه دین توحیدی به طریق شهودی به آن دست یافته‌اند. با وجود این، این تصور که خدا واقعاً وجود ندارد و هیچ چیزی در بیرون وجود ندارد، چیز چندان تازه‌ای

1. John Robinson 2. Woolwich 3. Honest to God
4. David Jenkins 5. Don Kupitt 6. Emmanuel College

نیست.

نابردباری فزاینده‌ای نسبت به تصاویر نامناسب از مطلق به‌چشم می‌خورد. این نوعی بت‌شکنی سالم و مثبت است، زیرا مفهوم خدا درگذشته به نحوی مورد استفاده قرار گرفته که نتایج مصیبت‌باری به بار آورده است. یکی از بارزترین تحولات جدید از دههٔ ۱۹۷۰ ظهور افراط‌گری مذهبی در بیشتر ادیان عمدهٔ جهان و از جمله در سه دین بزرگ توحیدی است که ما معمولاً آن را «بنیادگرایی» می‌نامیم. بنیادگرایی که دیانتی فوق‌العاده سیاسی است، ظاهرگرا و در شیوهٔ نگرش خود نابردبار است. در ایالات متحده که همواره مستعد تعصبات افراطی و فاجعه‌آمیز بوده است، بنیادگرایی مسیحی به جنبش راست جدید[1] پیوسته است. بنیادگرایان[2] برای الغای حق سقط جنین مبارزه می‌کنند و تلقی سخت‌گیرانه‌ای از ضوابط اخلاقی و اجتماعی دارند. جنبش اکثریت اخلاقی[3] جری فالول[4] طی دورهٔ ریاست جمهوری ریگان به قدرت سیاسی حیرت‌انگیزی دست یافت. انجیلی‌های دیگر نظیر موریس کرولو[5] که به‌گونه‌ای ظاهرگرایانه سخنان عیسی را تفسیر می‌کند، براین باور است که معجزات نشانهٔ بارز دین حقیقی است. خدا به انسان مؤمن هرچیزی را می‌بخشد که او در دعا و نیایش مطالبه می‌کند. در بریتانیا، بنیادگرایانی نظیر کالین اورکوهارت[6] همین ادعا را نموده‌اند. بنیادگران مسیحی به نظر می‌رسد که حرمت اندکی برای همدردی و شفقت مهرورزانهٔ مسیح قایل هستند. آنان در محکومیت افرادی که آنها را «دشمنان خدا» می‌نامند، تردیدی به خود راه نمی‌دهند. اکثر آنان یهودیان و مسلمانان را مستحق آتش دوزخ می‌دانند و اورکوهارت استدلال نموده است که همهٔ ادیان شرقی ملهم از روح شیطان هستند.

تحولات مشابهی در جهان اسلام به وجود آمده است که در غرب علیه آنها تبلیغات فراوانی به راه افتاده است. بنیادگرایان مسلمان حکومتهایی را سرنگون ساخته و دشمنان اسلام را تهدید به مرگ نموده و یا آنها را به قتل رسانده‌اند. مشابه

---

1. New Right
2. Fundamentalist
3. Moral Majority
4. Jerry Falwell
5. Maurice Cerullo
6. Colin Urquhart

آن، بنیادگرایان یهودی سرزمینهای اشغالی ساحل غربی و نوار غزه را به هدف بیرون راندن ساکنان عرب آن به تصرف درآورده و در صورت ضرورت از زور نیز استفاده کرده‌اند. بدین ترتیب، آنان براین باورند که راه را برای ظهور مسیح که به زودی رخ خواهد داد، هموار می‌سازند. بنیادگرایی در همهٔ اشکال و صورتهایش دینی به شدت تقلیل‌گرا است. ازین رو، ربی مایر کاهانه[1] تندروترین عضو راست افراطی اسرائیل قبل از ترورش در نیویورک در ۱۹۹۰ نوشت:

چندین پیام در یهودیت وجود ندارد، بلکه تنها یک پیام وجود دارد و این پیام انجام دادن آن چیزی است که خدا می‌خواهد. گاهی خدا از ما می‌خواهد به جنگ برویم، گاهی از ما می‌خواهد در صلح زندگی کنیم... ما تنها یک پیام وجود دارد: خدا از ما می‌خواهد که به این سرزمین بیاییم و دولتی یهودی تأسیس کنیم.(۲)

این دیدگاه قرنها تحول تاریخ قوم یهود را نادیده می‌گیرد و به چشم‌انداز تثنیه نویس[3] صحیفهٔ یوشع[4] باز می‌گردد. تعجب‌آور نیست که افرادی که این نوع سخنان رکیک را می‌شوند که به نیابت از «خدا» حقوق انسانی اقوام دیگر انکار می‌شود، فکر کنند بهتر است هرچه زودتر چنین خدایی را رها سازند.

با وجود این، همان‌طور که ما در فصل قبل دیدیم، این نوع افراط‌گری مذهبی در واقع نادیده گرفتن رحم و شفقت الهی است. پدیده‌های تاریخی و بشری نظیر «ارزشهای خانواده» «اسلام» یا «ارض مقدس» را در محور ایمان مذهبی قرار دادن خود صورت تازه‌ای از بت‌پرستی است. این نوع دیانت ستیزه جویانه برای توحیدگرایان در سرتاسر تاریخ طولانی خداپرستی وسوسه‌ای دایمی بوده است. این نوع دینداری را باید غیر اصیل دانست و آن را رد نمود. خدای یهودیان، مسیحیان و مسلمانان آغازی نامیمون داشتند، زیرا یهوه خدای قبیله به شدت نسبت به قوم خود جانبدار بود. صلیبیون جدید که به این طرز فکر ابتدایی باز

---

1. Rabbi Meir Kahane

۲. به نقل از:

Raphael Mergui and Philippa Simmonot, *Israel's Ayatollahs; Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), p. 43.

3. Deuteronomist

4. *Book of Joshua*

می‌گردند به گونه‌ای ناپذیرفتنی در ارزشهای قبیله مبالغه نموده و ایده‌آلهای ساختهٔ انسان را جانشین واقعیتی متعال می‌کنند که باید پیشداوریهای ما را به چالش بطلبد. آنان همچنین یک موضوع توحیدی بسیار مهم را انکار می‌کنند. از همان زمانی که انبیای بنی اسرائیل به اصلاح کیش کهن شرک‌آمیز پرستش یهوه پرداختند، خدای یکتاپرستان ایده‌ال رحم و شفقت را ارتقا بخشیده است.

ما دیده‌ایم که رحم و شفقت ویژگی اکثر ایدئولوژیهایی بود که طی عصر محوری آفریده شدند. این ایده‌آل رحمت‌آمیز حتی بوداییان را واداشت هنگامی که عنصر عشق و ایثار را به مفهوم بودا و بودی ستوه‌ها وارد نمودند، تغییر عمده‌ای در نگرش دینی خود ایجاد نمایند. پیامبران تأکید می‌کردند که دین و عبادت در صورتی که افراد جامعه روحیه‌ای شفقت‌آمیز و عادلانه اختیار نکنند، بی فایده هستند. این بینشها توسط عیسی، پل و ربی‌ها بسط و تکامل یافت که همه در ایده‌الهای یهود سهیم بودند و به منظور اجرای آنها خواهان تغییرات عمده در یهودیت بودند. قرآن ایجاد جامعه‌ای عادلانه و مبتنی بر رأفت را اساس دین اصلاحی پرستش الله نمود. رأفت و ترحم به خصوص فضیلتی بسیار دشوار است و از ما می‌خواهد که از محدودیتهای نفس پرستی، عدم اطمینان و پیشداوری موروثی فراتر رویم. تعجب‌آور نیست که زمانهایی وجودداشته‌اند که هرسه دین توحیدی نتوانسته‌اند به این معیارهای متعالی دست یابند. طی قرن هیجدهم خداباوران طبیعی، مسیحیت سنتی غرب را رد نمودند عمدتاً بدان سبب که مسیحیت آشکارا بی‌رحم و نابردبار گردیده بود. در اغلب موارد، مؤمنان سنتی که بنیادگرا نیستند در دینداری ستیزه‌جویانهٔ آنان شریک هستند. آنان «خدا» را برای تأیید عشق و نفرتهای خود به کار می‌برند که آنها را به خدا نسبت می‌دهند، اما یهودیان، مسیحیان و مسلمانان که با خلوص تمام در مراسم مذهبی شرکت می‌کنند و با وجود این به تحقیر انسانهایی می‌پردازند که به اردوگاههای قومی و ایدئولوژیکی دیگر تعلق دارند، یکی از حقایق اساسی دین خود را انکار می‌کنند. به همان سان، برای افرادی که خود را یهودی، مسیحی و مسلمان می‌نامند پذیرفتن نظامهای اجتماعی ناعدلانه برازنده نیست.

خدای یکتاپرستی تاریخی خواهان لطف و رحمت است، نه قربانی و طالب مهر و شفقت است و نه مراسم دینی پرزرق و برق.

اغلب نوعی تمایز میان مردمی که به صورتی آیینی از دین عمل می‌کنند و کسانی که حس حضور خدای رحم و شفقت را در خود پرورش داده‌اند وجود داشته است. پیامبران به معاصران خود که فکر می‌کردند پرستش[1] در معبد کافی بود، سخت اعتراض می‌کردند. عیسی و پل مقدس هر دو تصریح نمودند که عبادت ظاهری اگر با خیرخواهی و احسان همراه نباشد بی حاصل خواهد بود: احسان واقعاً بهتر از به صدا درآوردن ساز ودهل در آیینهای مذهبی بود. محمد(ص) با اعرابی اختلاف پیدا نمود که می‌خواستند در کنار الله به پرستش بتهای مشرکان با شعایر کهن بپردازند، بدون اینکه روحیهٔ شفقت‌آمیزی را در خود پرورش دهند که خداوند به عنوان پیش شرط هر دین حقیقی از ما طلب می‌کند. اختلاف مشابهی در دنیای مشرکان در روم پدید آمده بود: دین آیینی کهن وضع موجود را تأیید می‌کرد، در حالی‌که فیلسوفان به تبلیغ پیامی می‌پرداختند که باور داشتند جهان را تغییر خواهد داد. احتمالاً تنها اقلیتی از دین شفقت‌آمیز خدای یگانه پیروی می‌کردند؛ اکثر مردم مواجه شدن با شدت و سختی تجربهٔ خدا را با الزامات اخلاقی سازش‌ناپذیر آن دشوار یافته‌اند. از همان زمانی که موسی الواح تورات را در کوه سینا از خداوند دریافت نمود، اکثریت پرستش گوسالهٔ سامری را ترجیح داده‌اند، تصویری سنتی و بی‌آزار از خدا که آنان با آیینهای آرامش بخش و دیرینه برای خود ساخته بودند. هارون، روحانی بزرگ، بر ساخت پیکرهٔ طلایی نظارت داشت. نهاد رسمی دین اغلب به منبع الهام پیامبران وعرفا که پیام‌آور بشارتهایی از خدایی بخشنده‌تر هستند، بی‌اعتنا است.

خدا همچنین می‌تواند به عنوان نوشدارویی بی‌ارزش و همچون جانشینی برای حیات دنیوی و موضوع وهم و رؤیای آسانگیرانه به‌کار رود. اندیشهٔ خدا غالباً به عنوان افیون توده‌ها به‌کار گرفته شده است. این به خصوص هنگامی که او به عنوان

---

1. worship

وجودی دیگر در عرش اعلای خود ــ درست مانند خود ما، اما تنها بزرگ‌تر و بهتر ــ تصور شود که خود به عنوان بهشت لذات زمینی درنظر آورده می‌شود، بسیار خطرناک است. با وجود این، در آغاز «خدا» برای کمک به انسانها جهت توجه داشتن به این جهان و مواجه شدن با واقعیت ناخوشایند به‌کار می‌رفت. حتی کیش شرک‌آمیز یهوه‌پرستی، با همهٔ ضعفهای آشکارش، در مقابل زمان مقدس شعایر و اسطوره‌ها بر محیط پیرامون خود بر رویدادهای جاری در زمان غیرقدسی تأکید می‌کرد. پیامبران بنی اسرائیل پیروان خود را مجبور می‌ساختند که با جرایم اجتماعی خود و فاجعه سیاسی در شرف وقوع به نام خدایی که خود رادر این رخدادهای تاریخی آشکار می‌ساخت مواجه شوند. نظریهٔ مسیحی تجسد بر حضور الهی در جهان واقعی تأکید می‌کرد. علاقه به جهان اینجا و اکنون به خصوص در اسلام مورد تأکید قرارگرفت: کسی واقع‌گراتر از محمد(ص) یافت نمی‌شد که هم از لحاظ سیاسی و هم دینی نابغه‌ای بی مانند بود. همان‌طور که پیشتر دیدیم، نسلهای بعدی مسلمانان در دلبستگی او به تحقق ارادهٔ الهی در تاریخ بشر با تأسیس جامعه‌ای عادلانه و شایسته شریک بودند. از همان آغاز، خدا به عنوان امر دستوری برای ترغیب به عمل تجربه می‌شد. از لحظه‌ای که خداوند ابراهیم را به حران فراخواند، آیین او مستلزم عمل واقعی در این جهان و غالباً رها ساختن دردناک محرمات کهن بود.

این جابه‌جایی شامل درد و فشار روحی عظیمی نیز هست. ذات مقدس خداوند که مطلقاً وجودی دیگر بود، از سوی پیامبران همچون ضربه‌ای عمیق تجربه می‌شد. او خواستار تقدس و جدایی مشابهی از جانب پیروان خود بود. هنگامی که او در طور سینا با موسی سخن گفت، بنی‌اسرائیل اجازه نیافتند به کوهپایه نزدیک شوند. فصلهٔ کاملاً تازه‌ای بین نوع انسان و ذات الهی ایجاد شد و در نگرش کل گرایانهٔ شرک و بت‌پرستی شکاف پدید آورد. بنابراین، نوعی امکان بالقوه برای بیگانگی از جهان وجود داشت که بازتاب آگاهی در حال ظهور استقلالی خدشه‌ناپذیر بود. تصادفی نیست که یکتاپرستی سرانجام در دورهٔ تبعید در بابل

ریشه دواند، هنگامی که بنی اسرائیل، ایده‌آل مسئولیت شخصی را تکامل بخشیدند که در یهودیت و اسلام نقشی بسیار قطع داشته است.[1] ما دیده‌ایم که روحانیون یهود از مفهوم خدای درون ذات برای کمک به یهودیان در پرورش حس حقوق مقدس شخصیت بشری استفاده کردند. باوجود این، احساس بیگانگی همچنان درهر سه دین توحیدی خطری واقعی بوده است: در غرب تجربهٔ خدا همواره با حس گناه و انسانشناسی بدبینانه همراه بود. در یهودیت و اسلام تردیدی وجود ندارد که مراعات دستورات تورات و قرآن گاهی همچون اطاعت بی‌چون و چرا از ظواهر شرع تعبیر شده است، هرچند ما دیده‌ایم که هیچ‌چیز نمی‌توانسته از قصد اشخاصی که این قوانین شرعی را تدوین کرده بودند، دورتر باشد.

آن دسته ملحدانی که مبلغ رهایی از خدایی بودند که طالب اطاعت کورکورانه است علیه تصویری نادرست، اما متأسفانه آشنا از خداوند اعتراض می‌کردند. در اینجا نیز این تصور مبتنی بر نگرشی از ذات الهی بود که بسیار شخص انگارانه بود. این نگرش تصویر **کتاب مقدس** از داوری خداوند را بسیار ظاهرگرایانه تفسیر می‌کرد و گمان می‌نمودکه خدا برادری بزرگ‌تر در آسمان بود. این تصویر خدای جبار که شریعتی بیگانه را بر بندگان ناراضی خود تحمیل می‌کند، باید کنار گذاشته شود. مرعوب ساختن مردم و واداشتن آنها به اطاعت همراه با تهدید دیگر پذیرفتنی یا حتی عملی نیست، همان‌طورکه سقوط رژیمهای کمونیستی در پاییز ۱۹۸۹ به طرز چشمگیری آن را نشان داده است. تصور انسان‌انگارانه از خدا به عنوان قانونگذار و حاکم برای حال و هوای دورهٔ پست مدرن مناسب نیست. با وجود این، ملحدانی که گلایه می‌کردند اندیشهٔ خدا غیرطبیعی بود کاملاً محق نبودند. ما دیده‌ایم که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان تصورات بسیار مشابهی را دربارهٔ خدا بسط داده‌اند که با تصورات دیگر از مطلق مشابهت دارند. وقتی مردم می‌کوشند معنا و ارزشی غایی در حیات بشری بیابند، به نظر می‌رسد که اذهان آنان در جهتی خاص حرکت

---

۱. البته، مسئولیت فردی در مسیحیت نیز اهمیت دارد، اما یهودیت و اسلام با فقدان کهانت و میانجی در آنها بر آن تأکید کرده‌اند، چشم‌اندازی که اصلاح‌گران پروتستان دوباره آن را کشف کردند.

می‌کنند. آنان به زور به انجام این کار واداشته نشده‌اند؛ گاهی به نظر می‌رسد که این ویژگی ذاتی نوع انسان بوده است.

با وجود این، اگر نخواهیم که احساسات ما به احساس گرایی پرحس‌شگرانه، ناسالم یا سطحی به انحطاط گرایند، لازم است که عقلانیت انتقادی حاکم بر آنها باشد. تجربهٔ خدا باید با علایق جاری دیگر، از جمله علایق ذهنی همخوانی داشته باشد. تجربهٔ فلسفه کوششی برای آشتی دادن ایمان به خدا با جریان تازهٔ عقل‌گرایی در میان مسلمانان، یهودیان و بعداً مسیحیان غربی بود. سرانجام مسلمانان و یهودیان به فلسفه پشت کردند. آنان معتقد شدند که عقل‌گرایی فواید خود را دارد، خصوصاً در مطالعات تجربی نظیر علم پزشکی و ریاضیات، امادر بحث ار خدا که ورای مفاهیم قرار داشت کاملاً مناسب نبود. مسیحیان یونانی پیشتر این را احساس کرده و از همان ابتدانسبت به ما بعدالطبیعهٔ آبا و جدادی خود بی‌اعتمادی نشان داده بودند. یکی از ایرادهای روش فلسفی بحث دربارهٔ خدا این بود که چنین وانمود می‌کرد که گویی خدای متعال به جای واقعیتی کاملاً متفاوت صرفاً وجودی دیگر و برتر از همهٔ چیزهایی بود که وجود دارند. با وجود این اقدام مخاطره‌آمیز فلسفه مهم بود، زیرا درک ضرورت مرتبط ساختن اندیشهٔ خدا باتحربه‌های دیگر را نشان می‌داد ــ اگر اساساً تعیین میزان این ارتباط ممکن می‌بود. راندن خدا به انزوای عقلانی درگتوی مقدس خود او مضر و غیرطبیعی است. این تصور می‌تواند مردم را وادارد که فکر کنند کاربرد ملاکهای شایستگی اخلاقی و عقلانیت به رفتاری که ظاهراً خدا الهام‌بخش آن است، ضروری نیست.

از همان ابتدا، فلسفه با علم پیوند داشته است. این شور و علاقهٔ اولیهٔ نخستین فیلسوفان مسلمان به پزشکی، نجوم و ریاضیات بود که آنان را واداشت به شیوهٔ فلسفی دربارهٔ الله بحث کنند. علم تغییری عمده در دیدگاه آنان ایجاد کرده بود و آنان دریافتند که نمی‌توانند به مانند مسلمانان دیگر به خدا فکر کنند. تصور فلسفه از خدا به وضوح متفاوت از بینش قرآنی بود، اما فلاسفه دیدگاه‌هایی را کشف کردند که این خطر وجود داشت که در میان امت مسلمان در آن روزگار از دست بروند. در

واقع قرآن نگرش فوق‌العاده مثبتی به سنن دینی دیگر داشت. محمد(ص) براین باور نبود که او دین تازه و انحصارگرایانه‌ای را بنیان می‌گذارد و فکر می‌کرد که همهٔ ادیان به راستی هدایت یافته فرستادهٔ خداوند هستند. لیکن در قرن نهم، علما به تدریج این موضوع را نادیده گرفتند و به تبلیغ دین اسلام به عنوان تنها دین حقیقی پرداختند. فلاسفه به رویکرد کل‌گرای قدیمی بازگشتند، هرچند از راه متفاوتی به آن رسیدند. ما امروزه در موقعیت مشابهی قرار داریم. در این عصر علمی، ما نمی‌توانیم به شیوهٔ نیاکان خود به خدا فکر کنیم، اما چالش علم می‌تواند به ما کمک کند برخی حقایق کهن را درک کنیم.

ما پیشتر دیدیم که آلبرت اینشتاین نظر مثبتی به دین عرفانی داشت. به رغم سخنان مشهور او دربارهٔ خدایی که تاس بازی نمی‌کند، او براین باور نبود که نظریهٔ نسبیت[1] او تأثیری در تصور ما از خدا خواهد داشت. طی دیداری از انگلستان در ۱۹۲۱، سر اسقف کنتربوری از اینشتاین دربارهٔ پیامدهای نظریهٔ نسبیت برای الهیات سوال نمود. او پاسخ داد: «هیچ، نسبیّت یک مسألهٔ صرفاً علمی است و هیچ ارتباطی با دین ندارد.»[2] هنگامی که مسیحیان از اندیشه‌های دانشمندانی نظیر استیفن هاوکینگ که جایگاهی برای خدا درکیهان‌شناسی خود نمی‌یابند به هراس می‌افتند، شاید آنان هنوز به خدا به شیوهٔ انسان‌انگارانه همچون وجودی فکر می‌کنند که جهان را به همان طریقی که ما انتظار داریم خلق نمود. با وجود این، آفرینش در آغاز به شیوه‌ای این چنین ظاهرگرایانه تصور نمی‌شد. تعلق خاطر به یهوه به عنوان آفرینندهٔ جهان تا دورهٔ تبعید به بابل به درون یهودیت راه نیافت. این تصوری بود که برای جهان یونانی بیگانه بود: خلق از عدم تا شورای نیقیه در ۳۴۱ نظر رسمی مسیحیت نبود. آفرینش کائنات از تعالیم محوری قرآن است، اما مانند همهٔ آیات دیگرش دربارهٔ خدا، گفته می‌شود که این «تمثیل» یا «آیه» حقیقتی بیان‌ناپذیر است. عقل گرایان یهودی و مسلمان این را مسأله‌ای دشوار و پیچیده

---

1. theory of relativity

2. Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times* (New York, 1947), pp. 189-190

می‌یافتند و بسیاری آن را رد می‌کردند. متصوفه و عرفای یهود استعارهٔ یونانی ظهور را ترجیح می‌دادند. به هر تقدیر کیهان‌شناسی توصیف علمی خاستگاه‌های عالم نبود، بلکه در اساس بیان نمادین حقیقت روحانی و روانشناختی بود. در نتیجه نگرانی اندکی دربارهٔ علم جدید در جهان اسلام وجود دارد. همان‌طور که دیده‌ایم، رویدادهای تاریخ جدید بیش از علم تهدیدی برای تصور سنتی از خدا بوده‌اند لیکن در غرب تفسیری ظاهرگرایانه‌تر از **کتاب مقدس** از دیرباز غالب بوده است. هنگامی که برخی مسیحیان غربی احساس می‌کنند که علم جدید ایمان آنان را به خدا تضعیف می‌سازد، آنان احتمالاً خدا را همچون مکانیک بزرگ نیوتون تصور می‌کنند، یعنی تصوری شخص‌انگارانه از خدا که باید احتمالاً آن را هم به دلایل دینی و هم به دلایل علمی رد نمود. تحدی علم شاید بتواند کلیساها را تکان دهد و درک تازه‌ای از ماهیت نمادین روایت **کتاب مقدس** در آنها پدید آورد.

مفهوم خدای متشخص به دلایل مختلف (دلایل اخلاقی، عقلانی، علمی و معنوی) در زمان حاضر به گونه‌ای فزاینده ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد. طرفداران آزادی زنان نیز از خدای متشخصی که به دلیل جنسیتش از روزگاران سیطرهٔ قبیله‌ای و مشرکان مذکر بوده است، بیزار هستند. با وجود این سخن گفتن از «او» (با ضمیر مونث) ــ به غیر از شیوه‌ای دیالکتیکی ــ به همان سان می‌تواند محدودکننده باشد، زیرا این خدای تحدیدناپذیر را به مقوله‌ای صرفاً بشری محدود می‌سازد. تصور مابعدالطبیعی کهن دربارهٔ خدا به عنوان وجود مطلق که از دیرباز در غرب رواج داشته است، نیز ناپذیرفتنی احساس می‌شود. خدای فیلسوفان مخلوق عقل‌گرایی است که اکنون منسوخ شده است. ازین‌رو، «دلایل» سنتی وجود او دیگر مؤثر و نتیجه بخش نیستند. پذیرش تام و تمام خدای فیلسوفان از سوی خداباوران طبیعی عصر روشنگری می‌تواند نخستین گام به سمت الحاد و بی‌دینی کنونی دانسته شود. مانند خدای کهن آسمانی، این خدا چنان از نوع انسان و جهان دنیوی دور است که به آسانی به خدایی دور و بی‌تأثیر[1] تبدیل می‌شود و از ذهن و آگاهی ما محو

1 Deus Otiosus

می‌گردد.

خدای عرفان ممکن است بدیل مناسبی به‌نظر رسد. عرفا از دیرباز تأکید کرده‌اند که خدا وجودی دیگر نیست؛ آنان ادعا کرده‌اند که او واقعاً وجود ندارد و بهتر است او را لاوجود نامید. این خدا با حال و هوای الحادی جامعهٔ غیر دینی ما، با بی‌اعتمادی اش به تصاویر ناکافی از مطلق همخوانی دارد. به جای تلقی خدا به عنوان واقعیت عینی که می‌تواند به وسیلهٔ برهان علمی اثبات شود، عرفا ادعا کرده‌اند که او تجربه‌ای درونی و ذهنی است و به‌گونه‌ای بیان‌ناپذیر به عنوان مبداء هستی تجربه می‌شود. به این خدا باید از طریق قوهٔ تخیل نزدیک شد و می‌توان او را صورتی هنری دانست، شبیه نمادهای هنری بزرگ دیگر که راز، زیبایی و ارزش حیات را بیان کرده‌اند. عرفا برای بیان واقعیت که ورای مفاهیم بشری است از موسیقی، رقص، شعر، قصه، داستانها، نقاشی، مجسمه‌سازی و معماری استفاده کرده اند، اما مانند هر هنری، عرفان به عقل، انضباط و انتقاد از خود به عنوان مانعی در مقابل احساسات‌گرایی و فرافکنی سطحی نیاز دارد. خدای عارفان حتی می‌تواند اسباب رضایت طرفداران آزادی زنان را فراهم سازد، زیرا هم صوفیه و هم عرفای یهود از گذشته‌های دور کوشیده‌اند عنصری زنانه را به ذات الهی وارد سازند.

لیکن دشواریهایی وجود دارد. بسیاری از یهودیان و مسلمانان از زمان شکست شبتای صبی و افول تصوف در زمانهٔ ما با سوءظن به عرفان نگاه کرده‌اند. در غرب، عرفان هرگز جریان دینی غالب نبوده است. اصلاح‌گران پروتستان و کاتولیک یا آن را ممنوع ساخته یا به حاشیه رانده‌اند و عصر خرد این نوع بینش را ترغیب نمی‌کند. از دههٔ ۱۹۶۰ علاقهٔ تازه‌ای به عرفان پدید آمده است که در شور و اشتیاق به تمرینات یوگا، تأمل و مراقبه و بودیسم جلوه‌گر می‌شود، اما این رویکردی نیست که به سهولت با ذهنیت عینیت‌گرا و تجربی ما سازگاری داشته باشد. درک و شناخت خدای عارفان آسان نیست و مستلزم تلمذ طولانی نزد مرشدی کامل و سرمایه‌گذاری زمانی درخور ملاحظه‌ای است. عارف باید سخت سعی و مجاهده

کند تا حس واقعیتی را که خدا شناخته می‌شود (که ممکن است از نم بردن آن خودداری کند) به‌دست آورد. عرفا غالباً تأکید می‌کنند که موجودات بشری باید آگاهانه این حس حضور خداوند را با همان درجه از دقت و توجه برای خود بیافرینند که دیگران وقف آفرینش هنری می‌کنند. این چیزی نیست که برای افراد در جامعه‌ای که به ارضای آنی نیازهای خود، غذاهای فوری و ارتباطات سریع عادت کرده‌اند، جاذبه داشته باشد. خدای عارفان حاضر و آماده و بسته‌بندی شده به‌دست نمی‌آید. نمی‌توان او را به همان سرعت همچون خلسهٔ آنی که واعظی احیاگر قادر به خلق آن است تجربه نمود، واعظی که سریعاً کل جماعت را به شور و هلهله می‌کشاند.

تحصیل برخی از نگرشهای عرفانی امکان‌پذیر است. حتی اگر ما از نیل به حالات عالی‌تر آگاهی که عارف به آن دست می‌یابد ناتوان باشیم، می‌توانیم بیاموزیم که خدا، فی‌المثل به هیچ معنای ساده‌نگرانه‌ای وجود ندارد یا اینکه خود واژهٔ «خدا» تنها نماد واقعیتی است که به گونه‌ای وصف‌ناپذیر فراتر از آن است. لاادریگری عرفانی می‌تواند به ما کمک کند به نوعی خویشتن داری و تعدل دست یابیم که مانع از پرداختن عجولانه به این موضوعات توأم با اطمینان خاطر حزم اندیشانه می‌شود، اما اگر ما این تصورات را با تمامی وجود خود احساس نکنیم و شخصاً آنها را به تملک درنیاوریم، احتمالاً انتزاعیاتی[1] بی معنا به‌نظر می‌رسند. عرفان دست دوم می‌تواند به اندازهٔ خواندن تفسیر یک شعر به وسیلهٔ منتقد ادبی به جای خود شعر نارضایت بخش باشد. ما دیده‌ایم که عرفان غالباً همچون معرفتی باطنی شناخته می‌شد، نه به این دلیل که عرفا می‌خواستند تودهٔ عوام را کنار بگذارند، بلکه به این جهت که این حقایق تنها می‌توانند توسط بخش شهودی ذهن پس از تعلیم و آمادگی خاص ادراک شوند. هنگامی که آنان می‌گویند به این سلوک خاص نزدیک شده‌اند که برای منطق و قوهٔ عقلانی دسترس‌ناپذیر است، منظورشان چیزی متفاوت است.

---

1. abstractions

از همان زمانی که انبیای بنی‌اسرائیل احساسات و تجربه‌های خود را به خداوند نسبت دادند، توحیدگرایان به یک معنا خدایی برای خود خلق نمودند. خدا به ندرت به عنوان واقعیتی بدیهی شناخته شده است که می‌توان مانند هر موجود عینی دیگری با او مواجه شد. امروزه به نظر می‌رسد که بسیاری از افراد ارادهٔ رجوع به این کوشش تخیل‌آمیز را از دست داده‌اند. لازم نیست این امر فاجعه‌آمیز باشد. هنگامی که اندیشه‌های دینی ارج و اعتبار خود را از دست می‌دهند، معمولاً به سهولت محو و نابود می‌شوند: اگر اندیشهٔ بشری دربارهٔ خدا در عصر تجربی مؤثر و کارساز نباشد، کنار گذاشته خواهد شد. باوجود این، مردم در گذشته همواره نمادهای تازه‌ای را به عنوان کانون معنویت خلق کرده‌اند که در حیات آنها تأثیری عظیم داشته است. موجودات بشری همیشه ایمانی برای خود آفریده‌اند، تا حس حیرت و معنای بیان‌ناپذیر حیات را در خود پرورش دهند. بی‌هدفی، از خودبیگانگی، هنجار گسیختگی و خشونت که ویژگی اصلی زندگی جدید را تشکیل می‌دهند، به نظر می‌رسد نشان می‌دهند اکنون که آنان ایمانی تازه به «خدا» یا هر چیز دیگری ــ مهم نیست ایمان به چه چیزی ــ را خلق نمی‌کنند، بسیاری از افراد به ورطهٔ یأس و نومیدی فرو می‌افتند.

ما در ایالات متحده دیده‌ایم که نود و نه درصد مردم دعا می‌کنند به خدا ایمان دارند، با وجود این شیوع بنیادگرایی، عتقاد به آخرالزمان و اشکال پر جاذبهٔ افراطی گری مذهبی در امریکا چندان دلگرم کننده نیست. میزان رو به افزایش جرم، جنایت، اعتیاد به مواد مخدر و تجدید مجازات مرگ نشانه‌های جامعه‌ای از لحاظ روانی سالم نیستند. در اروپا که زمانی خدا در آگاهی انسان وجود داشت، نوعی بی تفاوتی فزاینده به چشم می‌خورد. یکی از نخستین کسانی که به توصیف این خراب آباد سرد و بی روح ــ کاملاً متفاوت از الحاد حماسی نیچه ــ پرداخت، توماس هاردی[1] بود. در شعر «توکای غمگین»[2] که در ۳۰ دسامبر ۱۹۰۰ در آخرین روز قرن نوزدهم سروده شده، او مرگ روح را که دیگر قادر نیست به خلق ایمانی دربارهٔ

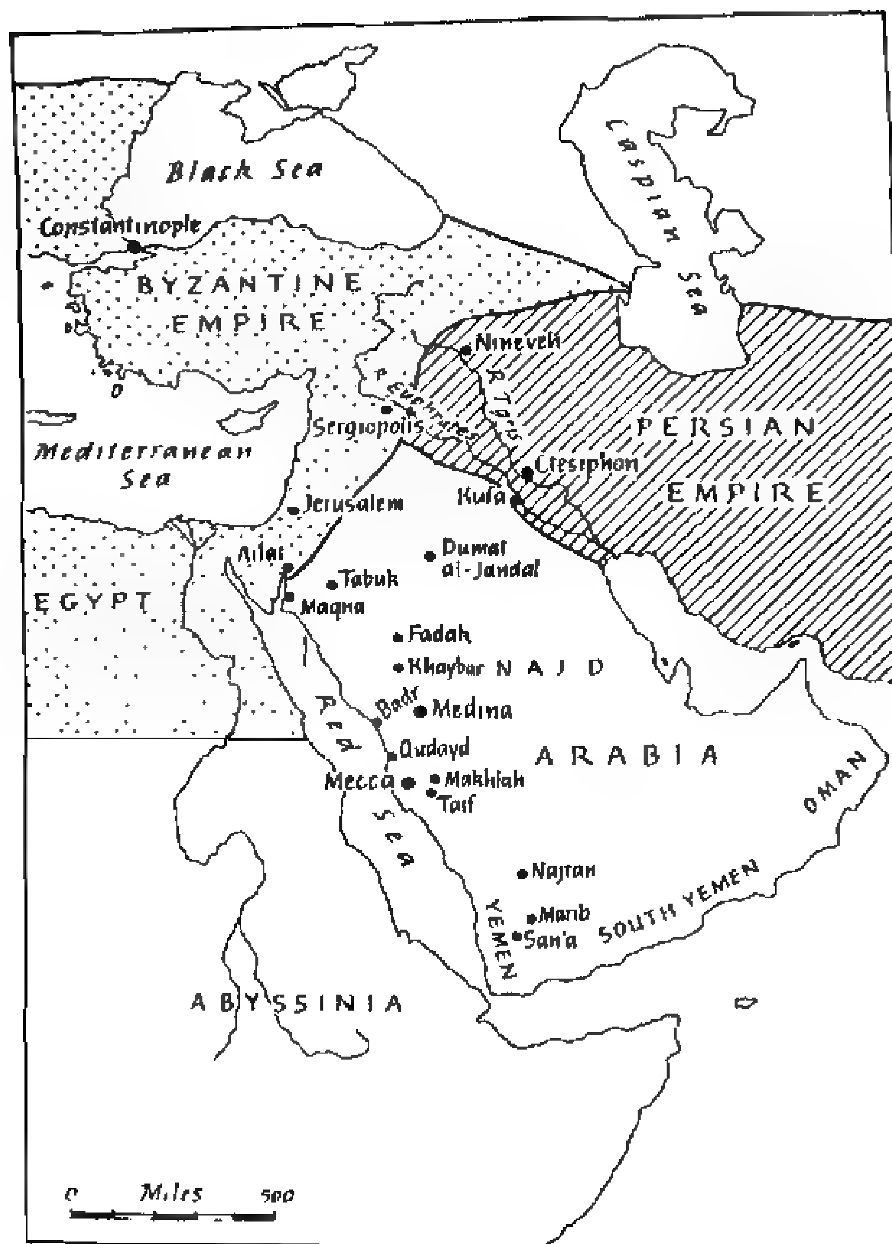
1 Thomas Hardy 2. The Darkling Thrush

معنای حیات بپردازد، بیان می‌کند:

من به در بزرگ بیشه‌زار تکیه زدم
هنگامی که یخبندان کابوس خاکستری بود
و باقی ماندهٔ زمستان چشم کم سوی
روز را غمگین می‌کرد؛
ساقه‌های نیلوفر گره خورده آسمان را فراگرفت
مانند سیمهای چنگهای شکسته،
و همهٔ انسانها که در آن نزدیکی تردد می‌کردند
به دنبال آتشهای خانهٔ خود می‌گشتند؛
ویژگیهای بارز این سرزمین
مانند جسد مایل این قرن،
سرداب کلیسای آن سایبان ابرآلود
و باد مانند مرثیهٔ مرگ آن بود.
نبض فرتوت جوانهٔ گیاه و زایش
سخت و خشک بود
و روحی بر روی زمین
مانند من عاری از شور و اشتیاق به نظر می‌رسید؛
در همان حال صدایی از میان
گیسوان تاریک در آسمان
مانند دعای شامگاهی صمیمانه
با شادی و سروری بی‌کران
شنیده شد.
توکایی پیر، شکننده، ضعیف و کوچک
با پرهایی کاملاً پریشان و به هم ریخته
تصمیم گرفته بود روح خود را
بر روی تاریکی و یأس و ناامیدی فزاینده
رها سازد.
آن‌قدر کم حرف و سخن دربارهٔ این سرودهای شادی
با نوایی خسته‌آمیز
در روی چیزهای زمینی
دور یا نزدیک نوشته شد

که من فکر کردم در حال و هوای شبانه و شاد ب
به جنبش در می‌آمد
میدی مقدس که او می‌دانست منشاء آن در کجا است
و من از آن بی‌خبر بودم.

موجودات بشری نمی‌توانند بیهودگی و یأس و نومیدی را تحمل کنند، آنان این خلاء را با خلق کانون معنای تازه‌ای پر می‌کنند. بتهای بنیادگرایی جانشینهای خوبی برای خدا نیستند، اگر ما می‌خواهیم به خلق ایمان زنده و تازه‌ای برای قرن بیست و یکم بپردازیم، احتمالاً باید برای گرفتن درسها و هشدارهایی به تأمل در باب تاریخ شناخت خدا بپردازیم.



۹ـ شبه جزیرهٔ عربستان ومناطق اطراف آن در زمان پیامبری محمد (ص) ۵۷۰ـ۶۳۲ میلادی

واژه نامهٔ توصیفی

Alam al -mithal

عالم مثال: عالم صور مجرد: جهان مثالی خیال که عارف مسلمان و فیلسوف اهل نظر را به سوی خداوند هدایت می‌کند.

Alem (عربی، جمع: علما)

عالم: روحانی مسلمان.

Apatheia (یونانی)

آپاته‌ئی یا: عدم حساسیت، آرامش و آسیب‌پذیری. این ویژگیهای خدای فیلسوفان یونانی در تصور مسیحی از خدا جایگاه محوری یافت که در مقابل رنج و آلام و تغییر تأثیرناپذیر شناخته می‌شد.

Apophatic (یونانی)

آپوفاتیک: خاموش. مسیحیان یونانی اعتقاد یافتند که هر نوع الهیاتی باید شامل عنصر خاموشی، تناقض‌گویی و منع و توقیف باشد تا بتواند بربیان‌ناپذیری و راز خداوند تأکید کند.

Archetype

صورت نوعی: نمونهٔ آغازین یا الگوی نخستین جهان ما، که با جهان الوهی خدایان کهن یکسان شناخته می‌شد. در دنیای شرک هر چیزی در عالم زیرین نسخهٔ واقعیتی در عالم علوی دانسته می‌شد.

Ashkenazim (صورت تحریف یافتهٔ عبری **Allemagne**)

اشکنازیم: یهودیان آلمان و بخشهایی از اروپای شرقی و غربی.

Atman (هندی)

آتمن: قدرت مقدس برهمن که هر فردی آن را در درون خود تجربه می‌کند.

Avatar

اوتار در اساطیر هندو فرود آمدن خدا به زمین به‌صورت انسان، به معنای کلی‌تر دربارهٔ شخصی به کار می‌رود که باور بر این است تجسم یا تجسد خداوند است.

Axial Age

عصر محوری: مورخان این اصطلاح را برای اشاره به دورهٔ زمانی ۸۰۰ - ۲۰۰ قبل از عصر مسیحی به کار می‌برند و زمانهٔ انتقالی است که طی آن ادیان اصلی جهان دردنیای متمدن ظهور یافتند.

Aya (عربی - جمع: آیات)

آیه: نشانه، تمثیل. در قرآن مظاهر قدرت خداوندرد جهان.

Banat al- Lah (عربی)

بنات الله: دختران خدا در **قرآن**، این اصطلاح به سه الههٔ لات، عزی و منات مشرکان اشاره می‌کند.

Baqa (عربی)

بقا: از مدارج عالی عرفان که پس از فنا حاصل می‌شود و در آن عارف به ذات حق باقی می‌شود و عارفان آن را آغاز سیر در ذات حق می‌دانند.

Batin (عربی)

باطن: معنای باطنی **قرآن**. باطنی مسلمانی است که خود را وقف شناخت رمزی وعرفانی دین می‌کند.

Bhakti (هندی)

بهکتی: عشق و علاقه به شخص بودا یا به خدایان هندو که به صورت انسنی در روی زمین ظاهر شده بودند.

Bodhisttva (هندی)

بودی ستوه: بودی آینده. کسانی که برای هدایت و نجات انسانهای رنج دیده و ناآگاه نیروانای شخصی خود را به تأخیر انداخته‌اند.

Brahman

برهمن: اصطلاح هندو برای اشاره به نیروی مقدسی که همهٔ اشیا و موجودات زنده را حفظ

می‌کند؛ معنای درونی جهان هستی.

Buddha (هندی)

بودا: شخص روشن بین. عنوانی است که برای مردان و زنان بی‌شماری به کار می‌رود که به نیروانا دست یافته‌اند، اما غلب دربارهٔ سیذارتا گوتمه بودا، بنیانگذار دین بودایی استعمال می‌شود.

Breaking of the Vessels

شکستن ظروف: اصطلاحی در قبالا یا مکتب عرفانی اسحاق لوریا که فاجعهٔ آغازین را در هنگامی توصیف می‌کند که با رقه‌های نور الهی بر روی زمین افتاد و در ماده اسیر شد.

Dhikr (عربی)

ذکر: «ذکر» خداوند در قرآن توصیه شده است. در تصوف ذکر به صورت از برخوانی نام خداوند مانند ورد در می‌آید.

Dynameis (یونانی)

دونامه‌ئیس: قوا. «قدرتهای» خداوند اصطلاحی که مسیحیان یونانی برای اشاره به فعالیت خداوند در جهان به کار می‌برند، فعالیتی که باید آن را کاملاً متمایز از ذات درک‌ناپذیر او در نظر گرفت.

Dogma

دوگما: مسیحیان یونانی این اصطلاح را برای توصیف سنن پنهان و سری کلیسا به کار می‌بردند که فقط می‌تواند به طور رمزی شناخته شود و به گونهٔ نمادین بیان گردد. در غرب، دوگما به معنای مجموعه‌ای از آرا و عقاید به کار رفته است که به طور روشن و آمرانه بیان می‌شود.

Ecstasy (یونانی)

اکستاسی: جذبه، خلسه. در لغت به معنای «بیرون رفتن از خود». این اصطلاح هنگامی که در مورد خدا به کار می‌رود به کنوسیس (←) کنه ناشناخته و پنهان خدا اشاره می‌کند که فراتر از خویشتن‌نگری و است و می‌خواهد خود را به نوع انسان بشناساند.

El

ال: خدای متعالی کهن کنعان که به نظر می‌رسد خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب و پدران بنی‌اسرائیل نیز بوده است.

Energeiai (یونانی)

انرگه‌ئی‌یای. «افعال» خداوند در جهان که ما را قادر می‌سازد ازطریق نشانه‌های قدرت او به وجود او پی ببریم. مانند قوا، این اصطلاح برای فرق نهادن میان تصور انسان از خداوند با واقعیت بیان‌ناپذیر و غیرقابل درک و به کار می‌رود.

Emanation

صدور: فرآیندی که از طریق آن درجات مختلف واقعیت که تصور می‌شد از مبدء واحد و آغازیی سریان می‌یابد که یکتاپرستان آن را خدا می‌دانند. برخی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، از جمله فیلسوفان و عارفان، ترجیح می‌دادند که این استعارهٔ کهن را برای توصیف خاستگاههای حیات به کار برند تا داستان مرسوم **کتاب مقدس** دربارهٔ آفرینش همهٔ موجودات توسط خداوند در یک لحظهٔ زمانی.

En Sof (عبری)

ان سوف: بی‌کران. ذات غیرقابل درک، دست نیافتنی و ناشناختهٔ خداوند در الهیات عرفانی یهودی.

Enuma Elish

انوما الیش: حماسهٔ بابلی که به شرح آفرینش جهان می‌پردازد و طی جشن سال نو خوانده می‌شد.

Epiphany

ظهور: ظاهر شدن الهه یا اله بر روی زمین به صورت انسانی.

Falsafah (عربی)

فلسفه: کوشش برای تفسیر اسلام براساس عقل‌گرایی کهن یونانی.

Fana (عربی)

فنا: محو و نابودی. استغراق خلسه‌آمیز عارف صوفی در خدا.

Faylsuf (عربی)

فیلسوف: دربارهٔ مسلمانان و یهودیانی در امپراطوری اسلامی به کار می‌رود که به کمال مطلوبهای عقلانی و علمی فلسفه علاقه‌مند بودند.

Getik (فارسی)

گیتیگ: جهان خاکی که ما در آن زندگی می‌کنیم و می‌توانیم آن را با حواس خود تجربه کنیم

Godhead

الوهیت: مبداء دراک‌ناپذیر و پنهان واقعیت که ما او را به عنوان «خدا» می‌شناسیم.

Goy (عبری. جمع: گوییم)

گوی: (جمع: گوئیم) غیر یهودیان.

Hadith (عربی، جمع آن احادیث)

حدیث: روایات یا مجموعهٔ سخنان محمد (ص) پیامبر اسلام.

Hajj (عربی)

حج: زیارت خانهٔ خدا با انجام اعمال خاص در وقت معین در مکه.

Hesychasm

هسوخَسم: هسوخَست، **Hesychast** از واژهٔ یونانی **Hesychia**، سکوت درونی، آرامش. تأمل و مراقبهٔ خاموشی که عرفای ارتدوکس یونانی در خود پرورش می‌دادند و از کلمات و مفاهیم خودداری می‌کردند.

High God

خدای متعال: الوهیت برتری که بسیاری از اقوام او را به عنوان خدای یگانه و آفرینندهٔ جهان می‌پرستیدند که سرانجام گروهی از خدایان و الهگان مستقیم‌تر و جذاب‌تر جای او را گرفتند. به خدای آسمان نیز مشهور است.

Hijira (عربی)

هجرت: مهاجرت مسلمانان نخستین از مکه به مدینه در ۶۲۲ میلادی، رویدادی که نشانگر آغاز دورهٔ اسلامی است.

holiness (عبری)

قدوش: غیریت مطلق خداوند؛ مفارقت بنیادین خدا از عالم ناسوت.

Holy Spirit

روح‌القدس: صطلاحی که ربی‌ها، غالباً مترادف با شیخنا برای اشاره به حضورخداوند بر روی زمین به کار می‌بردند. یک شیوهٔ فرق گذشتن میان خدایی که ما تجربه می‌کنیم و او را می‌شناسیم با خدای کاملاً متعال که همواره از قدرت درک ما فرتر است. در مسیحیت روح القدس به «شخص» سوم تثلیث تبدیل می‌شود.

Homoousion (یونانی)

هموأوسیون: هم جوهری. در لغت به معنی «ساخته شده از یک ماده یا جوهر». اصطلاح مجادله‌انگیزی که آتاناسیوس و حامیان او برای بیان اعتقاد خودکه عیسی مانند خدای پدر از یک جوهر (اوسیا)، و بنابر این به همان سان مانند او وجودی الهی بود، به کار می‌بردند.

Hypostasis (یونانی)

هوپوستاسیس. سیمای بیرونیِ ماهیتِ درونی شخص در مقایسه با اوسیا که شخص یا شیء را از درون می‌نمایاند. نگاه به شخص یا شیء از بیرون. اصطلاحی که مسیحیان یونانی برای توصیف سه تجلی جوهر نهفتهٔ خداوند به عنوان پدر، پسر و روح‌القدس را به‌کار می‌برند.

Idolatry

بت‌پرستی: پرستش یا تکریم انسان یا چیزی ساختهٔ دست انسان به جای خدای متعال.

Ijtihad (عربی)

اجتهاد: استنباط حکم شرعی براساس رأی و نظر مستقل.

Ilm (عربی)

علم: «معرفت» باطنی به خداوند که مسلمانان شیعه معتقدند صرفاً در تملک امامان بوده است. ← علما ← عالم

Imam (عربی)

امام: در شیعه امامان فرزندان علی (ع)، داماد محمد (ص) هستند. امامان اوتارها (←) یا مظاهر مقدس الهی شمرده می‌شدند، اما مسلمانان سنی این اصطلاح را صرفاً برای توصیف شخصی که امامت نماز در مسجد را به عهده دارد، به کار می‌برند.

Incarnation

تجسد: تجسم خدا به صورت انسانی.

Ishraq (عربی)

اشراق. مکتب اشراقی در فلسفه و معنویت اسلامی که بنیانگذار آن شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود.

Jahiliyyah (عربی)

جاهلیت: زمان جهل و نادانی. مسلمانان این اصطلاح را برای توصیف دورهٔ ماقبل اسلامی به

کار می‌برند.

Kabah (عربی)

کعبه: عبادتگاه مکعبی شکل ساخته شده از سنگ خارا و محل پرستش لله در مکه.

Kalam (عربی)

کلام: در لغت به معنای «بحث و مجادله». الهیات مسلمانان: کوشش برای تفسیر قرآن به شیوهٔ عقلانی.

Kerygma (یونانی)

کروگما: صطلاحی که مسیحیان یونانی برای اشاره به موعظهٔ عمومی کلیسا به کار می‌برند که می‌تو ند به طور روشن و شیوهٔ عقلانی بیان شود، برخلاف دوگما (←) که نمی‌تواند.

Kenosis (یونانی)

کنوسیس: تخلیهٔ نفس.

Logos (یونانی)

لوگوس: عقل، تعریف، کلمه. متالهان مسیحی یونانی «کلمه» خدا را با حکمت خداوند در کتب مقدس یهودی یا کلمه که در مقدمهٔ انجیل یوحنای مقدس نام آن ذکر می‌شود یکی می‌دانستند

Madrash (عربی)

مدرسه: دانشکدهٔ مطالعات اسلامی.

Mana

مانا: اصطلاحی که در آغاز در جزایر دریای جنوب برای توصیف قوای نامرئی به کار می‌رفت که در جهان طبیعی منتشر هستند و به عنوان نیروهای مقدس یا الهی تجربه می‌شدند.

Menok (فارسی)

مینوک: آسمانی، قلمرو مثالی عالم وجود.

Merkavab (عبری)

مرکاوا: ارابه ← عرفان عرشی.

Mishnah (عبری)

میشنا: قوانین شریعت یهود که ربی‌های نخستین، معروف به تنائیم به مقابله و گردآوری آنها پرداختند و مورد تجدید نظر قرار دادند.

Mitzvah (عبری)

میصوا: فریضه یا فرمان.

Muslim (عربی)

مسلم: کسی که خود را تسلیم خداوند می‌کند.

Mutazilah (عربی)

معتزله: از فرق اسلامی که برآن بود قرآن را به شیوهٔ عقلانی تبیین کند

Nirvana (هندی)

نیروانا: در لغت به معنی «سرد شدن» یا «خاموش شدن» مانند شعلهٔ آتش؛ خاموشی. اصطلاحی که بودائیان برای اشاره به وضعیت غایی، غایت و کمال حیات بشری و پایان رنج به کار می‌برند. مانند خدا، که مقصد طلب و جستجو در ادیان توحیدی است، نیروانا به شیوهٔ عقلانی تعریف شدنی نیست، بلکه به نوع متفاوتی از تجربه تعلق دارد.

Numinous (لاتین)

نومینوس: از واژهٔ لاتین **Numen**: روح. احساس تقدس، تعالی و قداستی که همواره القا کنندهٔ هیبت، حیرت و ترس بوده است.

Oikumene (یونانی)

اویکومنه: جهان متمدن.

Orthodox, Orthodoxy

ارتدوکس، ارتدوکسی: در لغت به معنای «تعلیم درست». اصطلاحی که مسیحیان یونانی برای فرق گذاشتن میان کسانی که از تعالیم صحیح کلیسا پیروی می‌کردند و بدعت‌گذارانی، نظیر طرفداران آریوس و نسطوریان به کار می‌بردند که از آن پیروی نمی‌کردند

Ousia (یونانی)

اوسیا: جوهر، ذات. آنچه که مقوم وجود شیء است. نگاه به شخص یا چیزی از درون. در اطلاق بر خداوند، این اصطلاح بر ذات الهی اشاره می‌کند که از حد درک و تجربهٔ بشری فراتر است.

Parzuf (عبری. جمع. پرصوفیم)

پرصوف: سیما. مانند **Personae** تثلیث؛ برخی از انواع قبالا خدای دست نیافتنی را که خود را بر نوع انسان آشکار می‌سازد در شماری از «سیماهای» مختلف تصور کرده‌اند که هر یک از آنها

ویژگیهای متمایز خود را دارند.

Persona(Personae جمع آن، لاتین)

پرسونا: ماسکی که بازیگر برای معرفی شخصیتی که در حال نمایش او به تماشاگران است بر چهره می‌گذارد و صدایش را در تئاتر قدیم شنیدن می‌کند. مسیحیان غربی ترجیح می‌دادند که این اصطلاح را برای اشاره به سه اقنوم تثلیث به‌کار برند. این سه اقنوم یا «شخص»، پدر، پسر و روح القدس هستند.

Pir (فارسی)

پیر: مرشد روحانی عارفان مسلمان.

Rig-Veda

ریگ ودا: مجموعهٔ سرودها، به تاریخ ۹۰۰-۱۵۰۰ ق. م که باورهای دینی آریایی‌ها ر بیان می‌کند که به درهٔ سند حمله کردند و دین خود را بر اقوام بومی شبه قاره تحمیل نمودند.

Shariah

شریعت. شرع مقدس اسلام که بر پایهٔ قرآن و حدیث استوار است.

Shahadah

شهادت: شهادت ایمانی مسلمانان: «شهادت می‌دهم که خدایی جز الله نیست و محمد فرستادهٔ اواست.»

Sephardim

سفاردیم: یهودیان اسپانیا.

Sefirah (عبری)

سفیره: (جمع: سفیروت) «شمارش‌ها» در قبالا ده مرحله‌ای که خداوند ذات خود را آشکار می‌سازد. این ده سفیروت عبارتند از:

۱. کتر علیون: دیهیم اعظم؛ ۲. حوخما: حکمت؛ ۳. بینا: عقل؛ ۴. حسد: محبت؛ ۵. دین: داوری سخت؛ ۶. تیفرت: زیبایی؛ ۷. نصح: صبر؛ ۸. هود. عظمت؛ ۹. یسود: بنیاد؛ ۱۰. ملخوت: پادشاهی. این سفیره همچنین شخینا نامیده می‌شود.

Shekinah

شخینا (شکینا): از واژهٔ عبری **Shakan**: برپا داشتن خیمه. صطلاح علمای یهود برای اشاره به

حضور خداوند بر روی زمین که میان تجربهٔ یهودی از خدا و خود واقعیت بیان‌ناپذیر فرق می‌گذارد. در عرفان قبالا شخینا با آخرین سفیروت برابر دانسته می‌شود.

Shema

شِمَع: شهادت ایمان یهودی: «بشنو (شِمَع) اسرائیل: یهوه خدای ما است، یهوه واحد و یگانه است» (تثنیه ۴:۶).

Shiah

شیعه: پیروان علی(ع)، مسلمانان شیعه معتقدند که علی بن ابی‌طالب(ع) (داماد و پسرعموی محمد(ص) پیامبر اسلام) و فرزندان او، امامان شیعه، رهبران واقعی جامعهٔ اسلامی هستند.

Shiur Qomah (عبری)

شیعور قوما: اندازه‌گیری بلندی. متن عرفانی بحث‌انگیز قرن پنجم که شخصی را توصیف می‌کند که حزقیال او را نشسته بر مسند ارابهٔ آسمانی دید.

Sky God

خدای آسمان ← : خدای متعال.

Sufi , Sufism

صوفی، تصوف: عرفان و معنویت عرفانی اسلام. این اصطلاح ممکن است ریشه در این واقعیت داشته باشد که عرفا و زهاد اولیه جامه‌های خشن از جنس پشم (به عربی صوف) می‌پوشیدند که مورد علاقهٔ محمد(ص) و صحابهٔ او بود.

Shunnah

سنت: سنّتها و عاداتی که بنابر روایات تصور می‌رود ناظر به تقلید از رفتار و اعمال محمد(ص) پیامبر اسلام هستند.

Sunni

سنی، اهل سنت: این اصطلاح برای اشاره به اکثر جمعیت مسلمانانی به کار می‌رود که اسلام آنها مبتنی بر قرآن، حدیث و سنت است، و نه بر اظهار سرسپردگی و علاقه به امامان آن گونه که شیعه بیان می‌کنند.

Talmud (عبری)

تلمود: لفظاً به معنی «مطالعه» یا «تعلیم»، بحثهای سنتی علمای یهود دربارهٔ قوانین کهن شریعت

یهودی. نیز ← : میشنا.

Tannaim (عبری)

تنائیم: نسلهای علمای ربانی و قانونگذارانی که مجموعهٔ کهن قانون شفاهی یهود را که به میشنامعروف است، مقابله و گردآوری کردند.

Taqwa (عربی)

تقوا: نگاه داشتن خود از گناه و اطاعت از خداوند.

Tariqa (عربی)

طریقت: طریقهٔ صوفیهٔ مسلمان.

Tawil

تأویل: تفسیر عرفانی و نمادین قرآن که فرقه‌های باطنی نظیر اسماعیلیان از آن طرفداری می‌کردند.

Tawhid (عربی)

توحید: یگانه داشتن خداوند. این اصطلاح به یگانگی خداوند و نیز به کمال اخلاقی اشاره می‌کند که هر مسلمانی به آن نیاز دارد و می‌کوشد کاملاً خود را تسلیم خداوند کند.

Tfillin (عبری)

تفیلین: جعبه‌های سیاهی که به پیشانی بند معروفند و متن شمع در آنها قرار دارد و مردان و پسران یهودی که به سن بلوغ رسیده‌اند طی مراسم نماز صبح آنها را بر روی پیشانیها و بازوهای چپ و نزدیک قلب می‌بندند، آن گونه که سفر تثنیه دستور داده است.

Theophany

تئوفانی: تجلی، تجلی خداوند به مردان و زنان.

Theoria (یونانی)

تئوریا: تأمل و مراقبه.

Throne Mysticism

عرفان عرشی: صورت اولیهٔ عرفان یهودی که توصیف ارابهٔ آسمانی (مرکاوا) در مرکز توجه آن قرار داشت، ارابه‌ای که حزقیال نبی آن را به صورت صعود خیالی از میان تالارهای قصر خداوند دید.

Tikkun (عبری)

تیقون: بازگشت. فرآیند رهایی و نجات که در عرفان قبالای اسحاق لوریا توصیف شده است و از طریق آن بارقه‌های الهی که در خلال شکستن ظروف پراکنده شده‌اند دوباره با خداوند یکی می‌شوند.

Torah (عبری)

تورات: شریعت موسی آن گونه که خطوط کلی آن در پنج سفر نخست کتاب مقدس: پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه آمده است.

Traditionalist

اهل حدیث: مسلمانانی که قرآن و حدیث را به شیوهٔ ظاهری تفسیر می‌کردند تا مخالفت خود را با گرایشهای عقل‌گرایانهٔ معتزله نشان دهند.

Tsimtsum (عبری)

صیمصوم: کوچک شدن، جمع شدن، انقباض در عرفان اسحاق لوریا تصور می‌رود خداوند به منظور آنکه مکانی برای خلقت فراهم سازد، خویشتن را منقبض می‌کند. به همین علت این عمل کنوسیس و محدود ساختن خویشتن است.

ummah (عربی)

امت: جامعهٔ اسلامی.

Upanishads

اوپانیشادها: متون مقدس هندو که در طول عصر محوری از قرن هشتم تا قرن دوم قبل از دورهٔ مسیحی تألیف شدند.

Veda

ودا (جمع آن وداها) ← ریگ ودا.

Wisdom

حکمت: در عبری حوخما و در یونانی سوفیا. تجسم طرح ونقشهٔ قدسی خداوند در کتب مقدس. روش توصیف فعالیت او در جهان که در مقابل خود واقعیت ادراک‌ناپذیر مظهر تصور انسانی از خداوند است.

Yahweh

یهوه: نام خدا دراسرائیل. یهوه احتمالاً در آغاز خدای قوم دیگری بوده است که موسی آن را برای بنی‌اسرائیل برگزید. در سده‌های سوم و دوم قبل از میلاد مسیح، دیگر یهودیان این نام مقدس را که به صورت **YHWH** نوشته می‌شود، بر زبان نمی‌آوردند.

Yoga

یوگا: مجاهده و ریاضتی که در ابتدا توسط مردم هند تکامل یافت. یوگا قوای ذهن را «یوغ می‌زند». از طریق روشهای تمرکز آن، یوگی درکی عمیق و شدت یافته از واقعیت حاصل می‌کند که به نظر می‌رسد احساسی از آرامش، سعادت و طمأنینه ر به ارمغان می‌آورد.

Zanna (عربی)

ظن: حدس و گمان. اصطلاحی است که در قرآن برای اشاره به نظرپردازی کلامی بیهوده به کار می‌رود.

Ziggurat

زیگورات: برج ـ معبدی که سومریان به صورتی که در بسیاری از مناطق دیگر جهان یافت می‌شود ساختند. زیگورات‌ها مرکب از پله‌های سنگی بزرگی هستند که مردم برای دیدار با خدایان خود از آنها بالا می‌رفتند.

دربارهٔ نویسنده

کارن آرمسترانگ هفت سال راهبهٔ کلیسای کاتولیک رومی بود. پس از ترک طریقهٔ خود در ۱۹۶۹ در دانشگاه آکسفورد موفق به اخذ درجهٔ تحصیلی گردید و به تدریس ادبیات انگلیسی پرداخت. او یکی از برجسته‌ترین مفسران بریتانیایی دربارهٔ مسایل دینی است و اکنون درکالج Leo Baeck در زمینهٔ مطالعهٔ یهودیت و آموزش و تربیت ربی‌ها و معلمان تدریس می‌کند. او همچنین عضو افتخاری انجمن علوم اجتماعی اسلامی است. آثار منتشرهٔ او شامل کتب زیر است:

Through the Narrow Gate, Beginning the World, The Gospel According to Woman, Holy War, Muhammad

پیشنهادهایی برای مطالعهٔ بیشتر

کلیات

BAILLIE, John, *The Sense of the Presence of God* (London, 1962).
BERGER, Peter, *A Rumour of Angels* (London, 1970).
(ed.) *The Other Side of God, A Polarity in World Religions* (New York, 1981). An illuminating series of essays on the conflict between an interior and an external God of ultimate reality.
BOWKER, John, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978).
Problems of Suffering in Religions of the World (Cambridge, 1970). Two erudite yet highly readable books on world religions.
CAMPBELL, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton, 1949).
(with Bill Moyers), *The Power of Myth* (New York, 1988), the text of the popular television series on mythology in traditional society and the major religions.
CUPITT, Don, *Taking Leave of God*, (London, 1980), a challenging and passionate plea for a 'Christian Buddhism' – a spirituality without an external, realistic God.
ELIADE, Mircea. One of the major experts on comparative spirituality: essential reading.
The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History (trans. Willard J. Trask, Princeton, 1954).
The Sacred and the Profane (trans. Willard J. Trask, New York, 1959).
The Quest; History and Meaning in Religion (trans. Willard J. Trask, Chicago, 1969).
JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience* (New York and Harmondsworth, 1982). A classic work which is still relevant and stimulating.
KATZ, Steven T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford), 1983. Useful essays on the relationship between dogma and mysticism in the world religions.
LOUTH, Andrew, *Discerning the Mystery, An Essay on the Nature of Theology* (Oxford, 1983). Highly recommended; a slim volume that goes to the heart of the matter.

MACQUARRIE, John, *Thinking about God* (London, 1975).
In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism. Two excellent books on the meaning of the Christian God and the limits and uses of reason in the religious quest.
OTTO, Rudolf, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (trans. John W. Harvey, Oxford, 1923). A classic and essential book.
SMART, Ninian, *The Philosophy of Religion* (London, 1979). Academic and helpful essays.
The Religious Experience of Mankind (New York, 1969, Glasgow 1971). An extremely useful survey.
SMITH, Wilfred Cantwell. Three superb and inspiring books from an outstanding Canadian scholar:
Belief and History (Charlottesville, 1977).
Faith and Belief (Princeton, 1979).
Towards a World Theology (London, 1981).
WARD, Keith, *The Concept of God* (Oxford, 1974). A useful summary of some Western Christian ideas.
WOODS, Richard (ed.), *Understanding Mysticism* (London and New York, 1980).
ZAEHNER, R. H., *Mysticism – Sacred and Profane* (London, 1957).

کتاب مقدس

ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968).
ALTER, Robert and KERMODE, Frank (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (London, 1987). Includes some exciting work by major scholars on both Jewish and Christian scriptures.
BARTLETT, John R., *The Bible, Faith and Evidence* (London, 1990). An excellent, scholarly and readable introduction.
CHILDS, Brerand S., *Myth and Reality in the Old Testament* (London, 1959).
DRIVER, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh, 1956).
FISHBANE, Michael, *Text and Texture, Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979). Highly recommended.
FOHRER, G., *A History of Israelite Religion* (New York, 1972).
FOX, Robin Lane, *The Unauthorised Version, Truth and Fiction in the Bible* (London, 1991). A readable, scholarly and extremely entertaining look at the Bible from the historian's point of view.
FRANKFORT, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946).
GASTER, T. H., *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950).
HESCHEL, Abraham, J., *The Prophets*, 2 Vols, (New York, 1962). A classic: essential and inspiring reading.
HOOKE, S. H., *Middle Eastern Mythology, From the Assyrians to the Hebrews* (London, 1963). A very useful, popular summary.

JOSIPOVICI, Gabriel, *The Book of God, A Response to the Bible* (New Haven and London, 1988). A sensitive and original look at the Bible from the point of view of a literary specialist.
KAUFMANN, Yehezkel, *The Religion of Israel, From its Beginnings to the Babylonian Exile* (trans. and abridged by Moshe Greenberg, Chicago and London, 1961). An accessible version of a classic work of scholarship.
NICHOLSON, E. W., *God and His People* (London, 1986). Excellent.
PEDERSON, J., *Israel: its Life and Culture* (trans. H. Milford, Copenhagen and London, 1926). Another seminal work.
SMITH, Mark S., *The Early History of God; Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, 1990). A scholarly, detailed study.

عهد جدید

BORNKAMM, Gunther. Two major and influential works:
Jesus of Nazareth (London, 1960).
Paul, (London, 1971).
BOWKER, John, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1983). Excellent study by an inspiring scholar.
BULTMANN, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology* (London, 1960).
DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1948).
HICK, John, (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London, 1977). A controversial but stimulating series of essays by major British scholars.
KASEMANN, Ernst, *Perspectives on Paul* (London, 1971).
MOULE, C. F. D., *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).
SANDERS, E. P. Two scholarly and important books:
Paul and Palestinian Judaism (London, 1977).
Jesus and Judaism (London, 1989).
THEISSEN, Gerd, *The First Followers of Jesus, A Sociological Analysis of the earliest Christianity* (trans. John Bowden, London, 1978).
VERMES, Geza, *Jesus the Jew* (London, 1973). A very valuable study.
WILSON, R. Mc L., *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968).

ربی‌ها

ABELSON, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London, 1912). A work that brings the Talmud to life.
BELKIN, Samuel, *In His Image, the Jewish Philosophy of Man as expressed in Rabbinic Tradition* (London, 1961). An excellent book that shows the relevance of the Rabbis to today's world.
FINKELSTEIN, L., *Akiba, Scholar, Saint and Martyr* (Cleveland, 1962).
KADDUSHIN, Max, *The Rabbinic Mind* (2nd edn., New York, 1962).
MARMORSTEIN, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God; I: The Names and Attributes of God* (London, 1927).
Studies in Jewish Theology (eds. J. Rabinowits and M. S. Law, Oxford, 1950).

MONTEFIORE, C. G., and LOEWE, H. (eds.) *A Rabbinic Anthology* (New York, 1974).
MOORE, George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 Vols (Oxford, 1927–1930).
NEUSNER, Jacob, *Life of Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1962).
SCHECHTER, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909).

مسیحیت آغازین

CHADWICK, Henry, *The Early Church* (London, 1967).
Early Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford, 1966).
GEFFCKEN, J., *The Last Days of Greco–Roman Paganism* (London, 1978). Excellent.
GRANT, R. M., *Gnosticism and Early Christianity* (Oxford and New York, 1959).
FOX, Robin Lane, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine* (London, 1986). Indispensable.
FREND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church, A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965). A fascinating study of the Persecutions, which also contains much useful information about general matters.
KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (London, 1950).
Early Christian Doctrines (London, 1958).
LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979). Probably the best account of the subject.
LILLA, Salvatore, R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971).
NOCK, A. D., *Early Christianity and its Hellenistic Background* (Oxford, 1904).
Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford, 1933). A classic and illuminating work.
PAGELS, *The Gnostic Gospels* (London, 1970).
Adam, Eve and the Serpent (London, 1988).
PAYNE, Robert, *The Holy Fire: the Story of the Fathers of the Eastern Church* (New York, 1957).

آباء کلیسا و تثلیث

BROWN, Peter. Erudite, eloquent books by one of the most inspiring scholars of the period: essential reading.
Augustine of Hippo: A Biography (London, 1967).
Religion and Society in the Age of St Augustine (Chicago and London, 1972).
The Making of Late Antiquity (Cambridge Mass. and London, 1978).
Society and the Holy in Late Antiquity (London, 1982).
CHESNUT, R. C., *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976). Highly recommended.

DANIELOU, Jean, *The Origins of Latin Christianity* (Philadelphia, 1977).
GREGG, Robert C. and GROH, Dennis E., *Early Arianism – A View of Salvation* (London, 1981).
GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition: Apostolic Age to Chalcedon* (New York, 1965).
LACUGNA, Catherine Mowry, *God For Us, The Trinity and Christian Life* (Chicago and San Francisco, 1973, 1991).
LOUTH, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford, 1981). A superb account, which shows how the doctrines were rooted in religious experience.
Denys the Areopagite (London, 1989).
MCGINN, Bernard and MEYENDORFF, John (eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (London, 1985). Excellent essays by leading scholars on the whole period but especially illuminating contributions on the Trinity.
MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York and London, 1975). An excellent general account and particularly interesting on the Trinitarian and Christological issues.
Christ in Eastern Christian Thought (New York, 1975).
MURRAY, Robert, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975).
PANNIKKAR, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man.* A brilliant book, which links trinitarian theology with other religious traditions.
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols. An indispensable series. For this period:
I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)* (Chicago and London, 1971).
II: *The Spirit of the Eastern Tradition (600–1700)* (Chicago and London, 1974). For Maximus the Confessor.
III: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)* (Chicago and London, 1978). For Anselm of Canterbury and the Latin understanding of Trinity and Christology.
PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought* (London, 1952). Particularly helpful on the technical Greek terms.
WILLIAMS, Rowan, *Arius; Heresy and Tradition* (London, 1987).

محمد(ص) و اسلام

ANDRAE, Tor, *Mohammed, the Man and his Faith* (trans. Theophil Menzel, London, 1936). Some of this is outdated but there are useful insights.
ARMSTRONG, Karen, *Muhammad, a Western Attempt to Understand Islam* (London, 1991 and San Francisco, 1992).
GIMARET, Daniel, *Les Noms Divins en Islam: Exegese Lexicographique et Theologique* (Paris, 1988).

HODGSON, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation*, 3 Vols, (Chicago and London, 1974). Far more than a history of Islam: Hodgson sets the development of the tradition in a universal context. Essential reading.

JAFRI, H. M., *Origins and Early Development of Shia Islam* (London, 1981).

LINGS, Martin, *Muhammad, His Life Based on the earliest sources*, (London, 1983).

KHAN, Muhammad Zafrulla, *Islam, Its Meaning for Modern Man* (London, 1962).

NASR, Seyyed Hossein. An inspiring Iranian scholar. Highly recommended.
Ideals and Realities of Islam (London, 1971).
Islamic Spirituality, 2 Vols. *I: Foundation* (London and New York, 1987)
II: Manifestations (London and New York, 1991).

RAHMAN, Fazlur, *Islam* (Chicago, 1979). Perhaps the best one-volume study.

RUTHVEN, Malise, *Islam and the World* (London, 1984).

RODINSON, Maxime, *Mohammad* (trans. Anne Carter, London, 1971). A secularist interpretation by a Marxist scholar.

VON GRUNEBAUM, G. E., *Classical Islam, A History (600–1258)* (trans. Katherine Watson, London, 1970).

WATT, W. Montgomery. Useful books by a prolific author:
Muhammad at Mecca (Oxford, 1953).
Muhammad at Medina (Oxford, 1956).
Islam and the Integration of Society (London, 1961).
Muhammad's Mecca: History and the Qur'an (Edinburgh, 1988).

WENSINCK, A. J., *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932). A fascinating work of scholarship.

فلسفه، کلام و الهیات در قرون وسطی

AL-FARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle* (trans. and introduced by Muhsin Mahdi, Glencoe, Ill., 1962). An excellent presentation of the Faylasufs' position.

CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964).

FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970). A scholarly and readable account to the present day, which includes theological developments.

GILSON, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy* (London, 1936).

GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism; The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (London and New York, 1964). Essential reading.

HUSIK, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy* (Philadelphia, 1940).

LEAMAN, Oliver, *An Introduction to medieval Islamic philosophy* (Cambridge, 1985).

MCCARTHIE, Richard, *The Theology of al-Ashari* (Beirut, 1953).
MEYENDORFF, John, *Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York, 1974).
MOREWEDGE, P. (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (New York, 1979).
(ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, 1981).
The Metaphysics of Avicenna (London, 1973).
NETTON, I. R., *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Edinburgh, 1991).
PEGIS, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (New York, 1963). A brilliant study of the Augustinian roots of Western scholasticism.
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols.
II: *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, (Chicago and London, 1974).
III: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, (Chicago and London, 1978).
ROSENTHAL, F., *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970).
SHARIF, M. M., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963). Uneven but good on ar-Razi and al-Farabi.
VON GRUNEBAUM, G. E., *Medieval Islam* (Chicago, 1946).
WATT, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973).
Free Will and Predestination in Early Islam (London, 1948).
Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali (Edinburgh, 1963).

عرفان

AFFIFI, A. E., *The Mystical Philosophy of Ibnu 'l-Arabi* (Cambridge, 1938).
ARBERRY, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950).
BAKHTIAR, L., *Sufi Expression of the Mystic Quest* (London, 1979).
BENSION, Ariel, *The Zohar in Muslim and Christian Spain* (London, 1932).
BLUMENTHAL, David, *Understanding Jewish Mysticism* (New York, 1978).
BUTLER, Dom Cuthbert, *Western Mysticism, The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life, Neglected Chapters in the History of Religion* (2nd edn., London, 1927).
CHITTICK, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, 1983).
CORBIN, Henri. Three highly recommended books:
Avicenna and the Visionary Recital (trans. W. Trask, Princeton, 1960).
Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trans. W. Trask, London, 1970).
Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran

(trans. Nancy Pearson, London, 1990). Excellent on the *alam al-mithal.*
GREEN, Arthur, *Jewish Spirituality, Volume I.* (London, 1986).
GRUENWOLD, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980).
JACOBS, Louis, (ed.) *The Jewish Mystics*, (Jerusalem, 1976 and London, 1990).
LECLERCQ, J. (ed.), *Spirituality of the Middle Ages* (London, 1968).
LOSSKY, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957). Essential Reading.
MARCUS, Ivan G., *Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden, 1981).
MASSIGNON, Louis, *The Passion of al-Hallaj* 4 Vols. (trans. H. Mason, Princeton, 1982). A classic work.
NASR, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: I: Foundations* (London, 1987).
II: Manifestations, (London, 1991).
NICHOLSON, Reynold A., *The Mystics of Islam* (London, 1914). A useful introduction.
SCHAYA, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah* (London, 1971).
SCHIMMEL, A. M., *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975).
The Triumphant Sun: A Study of Mawlana Rumi's Life and Work (London and the Hague, 1978).
SCHOLEM, Gershom G. The major authority: essential reading.
Major Trends in Jewish Mysticism, 2nd edn., (London, 1955).
(ed.) *The Zohar, The Book of Splendour* (New York, 1949).
On the Kabbalah and Its Symbolism (New York, 1965).
Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (New York, 1960).
SMITH, Margaret, *Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam* (London, 1928)
TEMPLE, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity* (Shaftesbury, 1990).
VALIUDDIN, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism* (London, 1980).

دورهٔ جنبش اصلاح دینی

BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford and New York, 1985). An excellent short study.
COLLINSON, P., *The Religion of Protestants* (London, 1982).
CREW, P. Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands* (Cambridge, 1978). Good on the smashing of images.
DELUMEAU, Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation* (London and Philadelphia, 1977). Uneven but some useful information.
EVENNETT, H. O., *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge,

1968).
FEBVRE, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (trans. Beatrice Gottlieb, Cambridge Mass., 1982).
GREEN, Arthur (ed.), *Jewish Spirituality, Volume I* (London, 1988). Some excellent articles on Lurianic Kabbalah.
MCGRATH, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford and New York, 1987).
Reformation Thought, An Introduction (Oxford and New York, 1988).
A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture (Oxford, 1990).
NUTTALL, G. F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford, 1946).
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols,
IV: *Reformation of Church and Dogma* (Chicago and London, 1984).
POTTER, G., *Zwingli* (Cambridge, 1976)
RAITT, Jill, (ed.), in collaboration with MCGINN, Bernard and MEYENDORFF, John, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York, 1988 and London, 1989).
TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian and Humanist Thought*, 2 Vols, (London, 1970).
with OBERMAN, H. (eds.) *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974).
WILLIAMS, G. H., *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).
WRIGHT, A. D., *The Counter-Reformation, Catholic Europe and the Non-Christian World* (London, 1982).

عصر روشنگری

ALTMANN, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover NY, 1981).
Moses Mendelssohn: A Biographical Study, (Alabama, 1973).
BUBER, Martin, *Hasidism and Modern Man* (New York, 1958).
Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem (London, 1932).
BUCKLEY, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven and London, 1987). A penetrating examination of atheism and orthodoxy in the eighteenth-century Christian West.
CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, 1951).
COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957) with a section on the Ranters and incarnationalists of Puritan England.
CRAGG, Gerald G., *The Church in the Age of Reason 1648–1789* (Harmondsworth and New York, 1960).
Reason and Authority in the Eighteenth Century (Cambridge, 1964).
DUPRE, Louis and SALIERS, Don E., (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989).
GAY, Peter, *The Enlightenment; An Interpretation* 2 Vols, (New York, 1966).
GUARDINI, Romano, *Pascal For Our Time* (trans. Brian Thompson, New York, 1966).
HALLER, William, *The Rise of Puritanism* (New York, 1938).

HEIMERT, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968).
LINDBERG, David C. and NUMBERS, Ronald L., (eds.), *God and Nature, Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986).
OUTLER, Albert C., *John Wesley* (Oxford and New York, 1964).
OZMENT, S. E., *Mysticism and Dissent* (New Haven and London, 1973).
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols:
V: *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago and London, 1989)
SCHOLEM, Gershom G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971). Essays on Sabbatarianism and Hasidism
Sabbatai Sevi (Princeton, 1973).

خدا در دورهٔ جدید

AHMED, Akbar S., *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise* (London and New York, 1992).
ALTIZER, Thomas J. J. and HAMILTON, William, *Radical Theology and the Death of God* (New York and London, 1966).
BAECK, Leo, *The Essence of Judaism* (New York, 1948).
BARTH, Karl, *The Knowledge of God and the Service of God* (trans. J. M. L. Haire and I. Henderson, London, 1938).
BALTHASAR, Hans Urs von, *The Glory of the Lord* 3 Vols (Edinburgh, 1982–86)
Love Alone: The Way of Revelation (London, 1968).
CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge, 1975).
CONE, James H., *Black Power and Black Theology* (New York, 1969).
D'ANTONIO, Michael, *Fall from Grace; The Failed Crusade of the Christian Right* (London, 1990).
DE CHARDIN, Pierre Teilhard, *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (New York, 1987).
The Phenomenon of Man (New York, 1959).
HESCHEL, Abraham J., *The Insecurity of Freedom* (New York, 1966).
God in Search of Man (Philadelphia, 1959).
HUSSAIN, Asaf, *Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985).
IQBAL, Mohammed, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, 1930).
KEDDIE, Nikki R., (ed.), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).
KOOK, Abraham Isaac, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (ed. and trans. Ben Zion Bokser, Warwick NY, 1988).
KUNG, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today* (trans. Edward Quinn, London, 1978).
MALIK, Hafeez, *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, 1971).

MASTERSON, Patrick, *Atheism and Alienation, A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971).
MERGUI, Raphael and SIMONNOT, Philippe, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987).
MOTTAHEDEH, Roy, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985). Highly recommended.
O'DONOVAN, Leo, (ed.), *A World of Grace, An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York, 1978).
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *On Religion; Speeches to its Cultured Despisers* (New York, 1958).
The Christian Faith (trans. H. R. Mackintosh and J. S. Steward, Edinburgh, 1928).
RICHES, John, (ed.), *The Analogy of Beauty: the Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh, 1986).
ROBINSON, J. A. T., *Honest to God* (London, 1963).
Exploration into God (London, 1967).
ROSENZWEIG, Franz, *The Star of Redemption*, 3 Vols, (New York, 1970).
RUBENSTEIN, Richard L., *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966).
SCHWEID, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trans. Deborah Greniman, New York, 1985).
SMITH, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Princeton and London, 1957). A brilliant and prescient study.
STEINER, George, *Real Presences, Is there anything* in *what we say?* (London, 1989).
TILLICH, Paul, *The Courage to Be* (London, 1962).
TRACY, David, *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York, 1971).
WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality* (Cambridge, 1929).
Religion in the Making (Cambridge, 1926).

واژه نامه

Abbey of *Cluny*	صومعهٔ کلونی
Abgesheidenheit (separatness)	ابگشید نهایت (جدایی)
Absolute	مطلق
Absolute Being	وجود مطلق
abstract	انتزاعی
abstraction	انتزاع
abstractions	انتزاعیات
Accademia del Cimento	آکادمی دِل سیمنتو
accumulative	تراکمی
acra sitra (the *Other Side*)	اکرا ستیرا
Adam kadomon (Primordial Man)	ادام قدمون (انسان نخستین)
aeons	ایون‌ها (ظهورات)
aesthetic	زیباشناختی
aesthetics	زیباشناسی، جمال شناسی
after life	حیات پس از مرگ
after Physics	بعد از طبیعت
Age of Reason	عصر خرد
Agent	عامل
agnosticism	لاادریگری
Agony *in the* Garden	آلام باغ
Akkadians	قوم اکدها
alam al - malakut	عالم ملکوت
alam al - mithal (world of *pure* images)	عالم مثال
alam al - shahadah	عالم شهادت
alienation	بیگانگی
Ama-al (the Cloud, the Blindness)	عمی (تاریکی، ظلمت)
Amorites	آموری‌ها
angelology	فرشته شناسی
Angles	انگل ها
Anglicans	انگلیکان ها
animism	جاندارانگاری
Anoitned One	تدهین یافته
anthropologists	انسان شناسان
anthropology	انسان‌شناسی
anthropomorphic	انسان‌انگارانه، انسانوارنگارانه

anthropomorphism انسانوارانگاری
anti-intellectualism ضد تعقل گرایی
anti-semite ضد یهود
anti-semitism یهودستیزی
anubhara (experience) آنوبهر (تجربه)
apatheia (impassability) آپاته‌ئی یا (سردی و نفوذناپذیری، بی‌احساسی)
apocalyptic مکاشفه‌آمیز
apologetics مدافعهٔ دینی، دینی مدافعه‌گری
apologiae دفاعیه
apologists مدافعه‌گران
apophatic آپوفتیک (ساکت و خاموش)
apostasy ارتداد
apostate مرتد
apotheosis خداگونگی
Aranyakas ارنیاکه‌ها
archetype صورت نوعی، صورت مثالی
archetypes صور نوعی ازلی، کهن مثل اعلی
argument from design برهان نظم
Arian آریانی
Arianism آیین آریانی، آریانیسم، نظریهٔ آریانی
asceticism زهد و ریاضت، زهدگرایی
ascetics زهاد
Ashkenazim اشکنازیم
Assyrians آشوریان
astronomy ستاره‌شناسی

atheism الحاد
atheist ملحد
atheistic materialism ماتریالیسم الحادی
Atika Kadisha (The Holy Ancient One) آتیکا قدیشا (مقدس ازلی)
Atman آتمن
atomism جزء لایتجزا
atonement کفارهٔ گناهان
Aufklärung روشن‌بینی
authoritative اقتدارگرا
authority اقتدار، حجیت، مرجعیت
avatar(embodiment of divine) وتار (تجسد خدا)
Avignon Captivity اسارت اوینیون
awareness آگاهی
awe هیبت
Axial Age عصر محوری
Axial Period دوران محوری
axioms اصول موضوعه
ayin (Nothing) ی‌ین (عدم)

B

balbutive (baby talk) ببوتیو (سخنان کودکان)
bar nasha (Son of Man) برناش (پسر آدم)
bat qol (Daughter of the Voice)

	بَت قُل (دختر صدا)
Being	وجود
Being itself	صرف الوجود
belief	باور، عقیده
Benedictine	بندکتی
Bhakti (devotion)	بهکتی (عشق و ایثار)
Binah(Intelligence)	بینا (عقل)
Black Mass	عشاء ربانی سیاه
Brethren of Free Spirit	برادران روح آزاد
Buddahood	طبیعت بودایی

C

Calvinists	کلوینی‌ها
canonization	تقدس یابی
catholic	جامع
causal	علّی
causality	علیت
Cause	علت
celibacy	تجرد
certainty	یقین
chaos	هاویه
charismatic	فرهمند
chosen people	قوم برگزیده
Christain Wars of Reconquest	فتوحات دوبارهٔ مسیحی
Christological	مسیح شناختی
clinical depression	افسردگی بالینی
Cogito ergo Sum	می‌اندیشم، پس هستم
coincidence of opposites	جمع اضداد
collective consciousness	آگاهی جمعی
collective unconscious	ناخودآگاه جمعی
Colossians	کلسیان
common sense	عرف عام، عقل سلیم
complexes	عقده‌ها
concentration	تمرکز
concept	مفهوم
configurations	ترکیبات، شکلها
Congregation for the Propagation of the Faith	جماعت تبلیغ دین
consciousness	آگاهی
contemplatio	کُنتمپلاتیو (تأمل)
contemplation	تأمل
contemplative	شهودگرا
contingent	ناضروری
contradictory	متناقض
cosmology	کیهان شناسی، جهان‌شناسی
cosmos	کیهان
Council of Sens	شورای سِن
Council of Trent	شوری ترنت
Creation ex nihilo	خلق از عدم
creator	آفریننده
Creator God	خدای آفریننده

Credo	کردو (عقیده)
Creed	اعتقاد، اعتقادنامه
creeds	اصول ایمانی

D

daath	ذعت (معرفت)
darkness	تاریکی
Day of Atonement	یوم کیپور
deification	خداانگاری، خداو رگی، خداگونه
Deism	خداشناسی طبیعی
Deist	خداشناس طبیعی
Deists	حداباوران طبیعی
Demiurgos(Creator)	دِمیورگُس (آفریننده، جهان‌آفرین، پروردگار، آفریدگار)
Depth	عمق
desert	کویر
detachment	ترک تعلق، تجرد
deus (God)	دئوس (خدا/پروردگار)
Deus- Otiosus	دئوس ـ اتیوسوس (خدای غیرفعال و بی‌تأثیر)
deus ex machina	امد دگر عیبی
Deuteronomist	تثنیه نویس
devas	دیوها
devekuth (concentrat.on)	دِوِقوت (مراقبه)
Dharma	درمه
diaspora	پراکندگی
Diggers	دیگرها
dilectio	دیلکتیو (حظ و شادی)
dillug (jumping)	دیلوگ (پرش)
Din (power)	دین، داوری
divine	ذ ت لوهی
Divine Council	مجمع بهی
Divine Logos	کلمهٔ الهی
Divine Names	اسماء الهی
Divine Nature	ذ ت الهی
dialectical	جدالی
divine Absolute	مطلق الهی
divine source	مبداء الهی
divine wisdom	حکمت الهی
divintity	لوهیت
doctrine of Justification	اموزهٔ آمرزش
dogma (hidden tradition)	دوگما
dogmas	اصول جزمی
dogmatic	حزمی
dogmatic authority	قتدار جزمی
Donmeh (apostates)	دونمه (مرتد)
Dominations	عوالم کبریا
duality	ثنویت
duanis (divine powers)	دوئانیس (قدرتهای الهی)
dynameis (powers of God)	دونامه‌ئیس (قدرتها/نیروهای پروردگار)

E

éclaircissement روشنگری
ecological زیست محیطی
ecstasy خلسه، جذبه
ecstatic وحدآمیز، جذبه آمیز
ecumenical وحدت گرا، جامع، جهانی
effect معلول
egalitarian مساوات طلبانه
egalitarianism مساوات طلبی
ego نفس
egotism خودبینی، خودپرستی، نفس‌پرستی
Ehyeh asher ehyeh اهیه اشراهیه (هستم آنکه هستم)
El Elyon ال علیون (خدای متعال)
Elilim (nothings) الیلیم (کالمعدوم)
elitism نخبه گرایی
elitist نخبه گرا
Elohim (God) الوهیم
emanation صدور
emanations ظهورات
embodiment تجسم
emotionalism احساس گرایی
empathy همدلی
empirical تجربی
empiricism تجربه گرایی
En Sof ن سوف (لابتناهی/ بی‌کران)
energeiai (God's activities) انرگه‌ئی یای (نیروها)
Enlightened One روشن ضمیر
enlightenment اشراق، روشن بینی، روشن‌اندیشی
Enlightenment عصر روشنگری
environment محیط زیست
Ephesians افسیان
epiphany تجلی
epistemological معرفت شناختی
epistemology معرفت شناسی
eshethzeuunim اشـــتزئونیم (زن فـــاحشه، فحشهٔ مقدس، زن هرزه)
esoteric باطنی، سری
Essences اسینیان
essence ذات
eteral Being وجود ازلی
eternal ازلی
eternal archetypes صور ثابتهٔ ازلی، عیان ثابته
eternal forms صور زلی
eternal ideas عیان ثابته
eternity ازلیت
ethical monotheism توحیدگرایی اخلاقی
Etz Hayim (Tree of life)

	عص حییم (درخت زندگی)
Eucharist	عشاء ربانی
evil	شر
ex nihilo	اکس نیهیلو (عدم)
exorcist	جن‌گیر
experiment	آزمایش
explanation	تبیین
extremism	افراط گرایی

F

faith	ایمان
fall	هبوط
falsifiability	تکذیب‌پذیری
Fear	خوف
feast of Pentecost	عید پنجاهه
Feast of Tabernacles	عید خیمه‌ها
Feast of Transfiguration	عید تبدیل
feeling	احساس
feminists	طرفداران حقوق و آزادی زنان
findings	یافته‌ها
finite	متناهی، محدود
First Cause	علت اولی، علت نخستین
First Mover	محرک اول
First Principle	اصل نخست
filioque	فیلیوکوئه (پسر بودن عیسی مسیح)
Flood	توفان نوح
force	نیرو
freewill	اختیار
fundamentalism	بنیادگرایی
fundamentalist	بنیادگرا
fundamentalists	بنیادگرایان

G

gitik	گیتی، گیتیک، جهان مرئی، جهان مادی
glory of God	جلال خداوند
gnosis (knowledge)	گنوسیس (معرفت)
Gnosticism	آیین گنوسی
Gnostics	گنوسیان
God incarnate	خدای متجسد
God of Armies	رب‌الجنود، خدای لشگرها
Godhead	احدیت، ذات احدیت
God's Spirit	روح خدا
Good	خیر
Goodness	خیر
grace	لطف، عنایت
Great Alternative	بدیل بزرگ
Great Awakening	بیداری بزرگ
Great Divide	شکاف بزرگ
great principle of **Torah**, the	اصل بزرگ‌تورات
Great Schism	انشقاق بزرگ
Ground	اصل، مبدأ

Ground of being — مبداء وجود

H

hagshamah (fulfilment) — هگشاما (فعالیت بخشیدن)

hallucination — توهم

happiness — سعادت

Haskalah (Jewish enlightenment) — هسکالا (روشنگری یهودی)

Heavenly Kingdom — ملکوت آسمانی

hekhalot (havenly halls) — هخالوت (تالارهای بهشتی)

Hellenism — یونان گرایی

heresy — ارتداد، بدعت گزاری، بدعت

heretical — بدعت‌آمیز، ارتدادآمیز

heretics — بدعت‌گذاران

Hesed (Love /Mercy) — حسد (رحمت)

hesychasts — هسوخاستس

Hidden God — خدای پنهان

High God — خدای متعال

Hod(Majesty) — هود (جلال و عظمت)

Hokhmah ha - Tseruf — حوخماها ـ تصروف (علم ترکیب حروف)

Hokmah (wisdom) — حوخما (حکمت)

holiness — قداست

holism — کل گرایی

holistic — کل نگرانه

Holocaust — یهودکشی

holy — قدسی

Holy Club — باشگاه مقدس

Holy Land — ارض مقدس

Holy Spirit — روح‌القدس

Holy of Holies — قدس الاقدس

Homo sapiens — انسان هوشمند

Homo religiosus — انسان دینی

Homoioousion — هموئی یواوسیون (دارای طبیعت همانند)

Homoousion (of the same nature) — هموواوسیون (هم جوهر)

humanism — انسان‌گرایی

humanist — انسان گرا

humility — خشوع

hypostases (manifestation of inner nature) — هوپوستاسس (قنوم)

hypostasis — هوپوستاسیس (اقانیم)

hysychia — هوسوحی یا (آرامش یا طمانینه)

I

I-It — من ـ آن

I-Thou — من ـ تو

iconoclasts — شمایل شکنان

iconoclasm — شمایل‌شکنی، بت شکنی

iconography	شمایل‌نگاری
icons	شمایل
idea	ایده، مثال
ideal Beauty	زیبایی مطلق
identity	همسانی
idolatry	بت پرستی
illumination	اشراق
illusion	وهم
imagination	تخیل
imaginative	تخیلی
imitatio du	تشبه به خداوند، تقلید از خدا
immanence	حلول
immanent	درون ذات
immediate	بی واسطه
immortal	فناناپذیر
immortality	جاودانگی
imperfection	نقص
impersonal	نامتشخص
impressions	تأثرات
Incarnation	تجسد
incarnational	تجسیدی
incarnational theology	الهیات تجسیدی
incomprehensible	درک‌ناپذیر
individualism	فردگرایی
individuation	تفرد، فردیت
industrialization	صنعتی شدن
ineffability	بیان‌ناپذیری
ineffable	بیان‌ناپذیر، وصف ناپذیر
inertia	سختی، بی‌حرکتی
infantilism	کودک ماندگی، عقب ماندگی
infnaticide	نوزادکشی
infinite	نامحدود، لایتناهی، نامتناهی
infinity	عدم تناهی
Infinte reality	ذات لایتناهی
initiates	مبتدیان
input	درون داد
Inquisitors	مباشران تفتیش عقاید
Inquistion	تفتیش عقاید
integritas	اینتگریتاس (یکپارچگی)
intellect	عقل
intellectual	عقلی
intellectualism	تعقل گرایی
intelligence	هوشمندی
intolerance	نابردباری
introspection	درون‌نگری
introspective	درون‌نگرانه
intuition	شهود
intuitive	شهودی
Is- ness (Istigkeit)	هست بودن

J

jahiliyyah (time of ignorance)	جاهلیت

Jansenism آیین یانس

Jansenists یانسنیست‌ها

Jebusites یبوسیان

jesuits ژوزئیت‌ها

Judges داوران

Judgment داوری

Justice عدل

K

Kabbalah قبالا

kaddosh (holiness) قدوش

karma کرمه

Katharis (purification) کاتارسیس (تزکیه، پالایش)

kavod (glory) کاوُد (جلال)

kawwanah (concentration) کووانا (تمرکز ذهن)

Kether Elyon (Supreme Crown) کتر علیون (دیهیم اعظم)

kefitsah (skipping) قفیتصا (پرش)

kelipot (shells) کلیپوت (پوسته‌ها)

kenosis (self-emptying ecstasy) کنوسیس (تخلیه نفس)

kerygmatic(message, teaching) کروگما (بشارت آمیز)

kyrios (lord) کوریوس (سرور، فرمانروا)

L

Last Supper شام آخر

Levelers لولرها

Libertarianism اباحی گری

Life حیات

Light نور

Light of Lights نورالانوار

literalism ظاهرگرایی

literalists ظاهربینان

liturgy مراسم، ادعیه دینی، آداب و شعایر دینی

Logical Positivists پوزیتیویست‌های منطقی

logikoi (spiritual beings) لوگیکوی (موجودات روحانی)

logoi کلمات

logos(word, master plan) لوگوس (کلمه)

Lord سرور

Low Countries ممالک سفلی

Lurianic لوریایی

M

ma'aseh Merkavah(study of the Chariot) معسه مرکوِ

Malka Kadisha ملک قدیشا (خدای اسرائیل)

Malkuth (kingdom) ملخوت (سلطنت)

mana مان

manic-depressive	شیدایی ـ افسردگی
manifestations	تجلیات
Marcion	مرقیون
Mazcioites	پیروان مرقیون
mass	عشاء ربانی
material Substance	جوهر مادی
matter	ماده
Maundy thursday	پنج شنبهٔ قبل از عید پاک
meditation	مراقبه
mental concentration	تمرکز ذهنی
mercy	رحمت
Messianic	مسیحانه، مسیح باورانه
Messianism	اعتقاد به منجی موعود
metaphorical	استعاری
Metaphysics	مابعدالطبیعه
mezuzah	مزوزا (تکه پوستی که کلماتی از شِمَع روی آن نوشته شده است)
microcosm	عالم صغیر
Mighty One	قادر مطلق
Mind	ذهن، عقل
misogynist	زن ستیز
misogynistic	زن ستیزانه
misogyny	زن ستیزی
mitzvot(religious duties, commandments)	میصوا (فرمان، دستورات)
modernity	تجدد

modernization	نوگرایی
monism	توحید وجود
monophysite	مونوفیزیت
monotheism	یکتاپرستی
monotheist	یکتاپرست، موحد
monotheistic religion	دین توحیدی
monotheists	توحیدگرایان، موحدان، یکتاپرستان
Monotheists	یکتاپرستان
Montanism	مونتانیسم
Montanists	مونتانیست‌ها
Moral Majority Movment	جنبش اکثریت اخلاقی
Moravian	موراوی
Moricos	موریسکوس ها
Most Perfect Being	کامل ترین وجود
motif	درون مایه
Musteion (to close eyes or mouth)	موسته‌ئی یون (بستن چشمان یادهان)
mutiplicity	کثرت
mutually exclusive	مانعةالجمع
mystery	رز
myth	اسطوره
mythology	اسطوره‌شناسی، اسطوره

■

Name	اسم	nous (mind)	نوئوس (عقل، ذهن)
National Socialism	ناسیونال سوسیالیسم	numinous	ذات قدسی
natural theology	الهیات طبیعی		
Necessary Being	وجود واجب، واجب الوجود	O	
		object	مدرک
Necessity	ضرورت	objective	عینی
negative capability	قابلیت منفی	objective existence	وجود عینی
Nestorian	نسطوری	objective reality	واقعیت عینی
Nestorianism	آیین نسطوری	objectivity	عینیت
Netsakh(lasting endurance)	نصح (صبر و شکیبایی)	obscurantism	تاریک اندیشی
		obscurantist	تاریک اندیش
neurological	عصبی	observation	مشاهده
neurotic	روان‌نژند نه، روان پریش	occasionalism	اصالت سبب
New Right Movement	جنبش راست جدید	Oikumene	عالم مسکون
New Theologian	متألة جدید	omnipotence	قدرت مطلق
New World	دنیای جدید	omnipotent	قادر مطلق
niddah	نیدا (دور از مقاربت جنسی)	omnipresence	حضور مطلق
nihilism	نیست نگاری	omniscience	علم مطلق
nihilistic	نیست انگارانه	One	واحد
Nirvana	نیروانا	One Life	حیات یگانه
non being	لاوجود	ontological Proof	برهان وجودی
nonconformist	ناهمرنگ	ontological	هستی شناسانه
nontheistic	غیرتوحیدی	ontological argument	برهان وجودی
nostalgia	غم غربت، غربت	optimism	خوش بینی
Nothing	معدوم، لاشیء، لاوجود، عدم	Oral Law	قانون شفاهی
Nothingness	نیستی، عدم	Order of Visitation	پیام آسمانی

Origin	منشاء
Orignal Sin	گناه نخستین
orthodoxy	راست کیشی، درست آیینی
otherness	غیریت
oum	اوم
ousia (essence)	اوسیا (ذات)

P

pacifism	صلح طلبی
paganism	بت‌پرستی، شرک
palaeolaethic period	دورهٔ پارینه سنگی
paleontologist	دیرینه شناس
pantheism	همه خدایی، وحدت وجود
pantheistic	وحدت وجودی
paradigm	نمونه، مثال اعلا، سرمشق
paradox	پردوکس، تناقض
paradoxical	متناقض، متناقض نما
parousia (presence)	پاراوسیا (حضور)
parzuf	پرصوف
parzufim (countenances)	پرصوفیم (سیماها)
pathological	بیمارگونه
pathos	رحم و شفقت
patriarchal	پدرسالارانه
patriarchs	شیوخ
Perfect Man	انسان کامل
perfection	کمال
peripatetic	مشائی
personae	ماسکها، پرسونا
personal	شخص‌وار
personalism	شخص گرایی
personalistic	شخص وار، شخص گرایانه
pessimism	بدبینی
Pharisees	فریسیان
Pneuma	نئوما (روح)
philanthropy	نوع دوستی
phronesis	فرونسیس (حکمت عملی)
phylacteries	تفیلین (پیشانی‌بند)
Pietists	پارسایان، پیتیست‌ها، پیرایشگران
Place of Fullness	مکان کمال
Pleroma(the Divine World)	پلروما (ملاء اعلی)
polemic	مجادله
polygamy	چند همسری
polytheism	چندگانه پرستی
Power	قدرت
practical reason	عقل عملی
pragmatic	عملگرا، مصلحت‌گرا، صلاح عمل‌گرایانه، صلاح اندیشانه
pragmatism	عمل‌گرایی، صلاح اندیشی
predestination	تقدیر ازلی، تقدیر
presence	حضور

primal Fall	هبوط نخستین	Puritanism	آیین پرایشگری(پیوریتنیسم)
Primal Unity	وحدت آغازین	Pythagorean	فیثاغوری
primal one	واحد نخستین		
Prime Mover	محرک اول	**Q**	
primordia.	آغازین	Quakers	کویکرها
Primordial Man	انسان نخستین	Qumran	قمران
Process theology	الهیات پویشی		
profane	نامقدس، عرفی	**R**	
progress	پیشرفت	Rahamin (compassion)	رحمیم، (مهر و عطوفت)
projection	فرافکنی		
Promised Land	سرزمین موعود	Ranters	رنترها
prophecy	نبوت	rational	عقلانی
Propositions	احکام، قضایا، گزاره‌ها	rationalism	عقل گرایی
prosopon(force)	پروسوپن (نیرو)	rationalist	عقل گرا
Protestant Reformers	مصلحان پروتستان	rationalistic	عقل گرایانه
prototype	نمونهٔ اعلا، نمونهٔ زلی	rationalists	عقل گرایان
providence	مشیت الهی، مشیت	rationality	عقلانیت
psyche (soul)	پسیکه (نفس)	Reality	واقعیت، واقعیت مطلق
psychoanalysis	روانکاوی	realm of ideas	عالم مثل
psychoanalysts	روانکاوان	reason	عقل
psychological analysis	تحلیل روانشناختی	reasoning	تعقل
psychotherapy	روان درمانی	Redeemer	نجات بخش
pure being	وجود محض	reductionist	تقلیل گرا
purgatory	عالم برزخ	reductive	تقلیل دهنده
purification (Katharsis)	پالایش	Reformation	نهضت اصلاح دینی، جنبش اصلاح دینی
Puritan revolution	انقلاب پیوریتن		

Reformer مصلح دینی
Reformers مصلحان، اصلاح گران
reincarnation تناسخ، صورت تجسد یافته
relative نسبی
Renaissance دورهٔ نوزایی
resurrection رستاخیز
retineo (holding turths) رتینئو (حفظ و نگهداری حقایق)
Revealed God خدای تجلی یافته
revelation وحی، انکشاف
rhetoric فن خطابه
Royal Society of London انجمن سلطنتی لندن
ruach elohim روحُ‌الوهیم

S

Sabbatarians سبتیون، اصحاب سبت
sacraments آیینهای مقدس
sacred قدسی، مقدس
Sacred Heart of Jesus قلب مقدس عیسی
salvation رستگاری
Satanic Verses آیات شیطانی
Saviour منجی
Saxons ساکسون ها
schizophrenia اسکیزوفرنی
Science of Judaism دانش یهودیت
secularism دنیاگرایی
secularistic دنیاگرایانه
secularists دنیاگرایان
sefirah سفیره
sefiroth (numerations) سفیروت (شمارشها)
self نفس
Self-consciousness خودآگاهی
sense of Presence حس حضور
sentimentalism احساسات گرایی
Sephardic سفاردی
Sepluagint هفتادینه
Shekinah (God's presence) شخینا (حضور پروردگار)
shema (listen) شِمَع (بشنو)
Shevirath Ha-Kelim (the Breaking of the Vessels) شویرت‌ها ـ کلیم (شکستن ظروف)
Silence خاموشی
Simple بسیط
Simple Being وجود بسیط
simplicity بساطت
skeptic شکاک
skepticism شکاکیت
Sky God خدای آسمان
Society of Jesus جامعهٔ عیسی
solitude تنهایی و تجرد

sophia(wisdom) سوفیا (حکمت)
soul نفس
Source سرچشمه، اصل
Sovereignties عوالم جبروت
Spirit روح
spiritual روحانی
spiritus سپیریتوس (روح)
Stoic رواقی
subjective ذهن گرایانه، ذهنی
subject مدرک
subjectivity ذهنیت، ذهن انگارای، موضوعیت نفسانی
Sumerians سومریان
Summa Desiderantes خلاصهٔ درخواست‌ها
Summa *Theologiae* خلاصهٔ الهیات
Super Ego نفس برتر
Superman اَبَرانسان
Supernal Mother مادر آسمانی
supernatural فراطبیعی
Supreme Being وجود متعال
supreme reality واقعیت مطلق، واقعیت متعال
Supreme Deity ذات متعال
symbol نماد
symbolic نمادین
symbolism نمادگرایی
Syndrome نشانهٔ بیماری

T

Tablets of the Law الواح تورات
taboos محرمات
tannaim (scholars) تنائیم (دانشمندان، علما)
tannim تنیم (سوسمار)
tannis تنیس (اژدها)
targum ترگوم
tehom تهوم (مغاک)
teleological argument برهان غایی
temporal زمانمند
Ten Commandments ده فرمان
Tertullian ترتولیان
theism خداپرستی طبیعی
theists خداپرستان
theocray حکومت دینی
theogony تبارنامهٔ خدایان
theologia تئولوگیا (خداشناسی)
theology الهیات، خداشناسی
theology of family الهیات خانواده
theology of grace الهیات لطف
theophany تجلی
theoria(contemplation) تئوریا (مشاهده و تأمل)
Throne Mysticism عرفان عرشی

Throne Mystics — عارفان عرشی
Thrones — اریکه‌ها
Tiamat (God) — تیامت (خدا)
Tikkun (reintegration) — تیقون (هماهنگی /یکپارچگی دوبارهٔ حیات)
tohuu-bohu (formles waste) — تـهووا ـ وهـو (زمین بایر)
Tolerance — تساهل و مدارا، تساهل و بردباری، رواداری
tolerant — اهل تساهل، تساهل آمیز
trance — خلسه
transcendence — استعلا، تنزه، تعالی
transcendent — متعال، متعالی
transcendental — استعلایی
transendent Reality — حقیقت متعالی
transformation — استحاله
transpersonal — فراشخص
tribalism — قبیله گرایی
Trinitarian — تثلیثی
Trinitarianism — تثلیث گرایی
Trinitarians — تثلیث گرایان
Trinity — تثلیث
tritheism — باور به سه خدا، تری تئیسم
Truth — حقیقت
tsimtsum (withdrawal) — صمیصوم (واپس‌نشینی، کناره گیری)
tyrant — جبار
tzitzit (Jewish ritual fringes) — صیصیت (جامه‌های حاشیه‌دار)

U

Ultimate — غایی
ultimate concern — دلبستگی واپسین
ultimate Reality — واقعیت متعالی
Uncaused Being — وجود بی‌علت
unconscious — ضمیر ناخودآگاه
union — اتحاد
Unitarian — یکتاپرست
universal — کلی
universalism — جهان گرایی
Unknown God — خدای ناشناخته
Unmoved Mover — محرک نامتحرک
utopian — آرمانشهری

V

Vassal — واسال
verifiability — تأییدپذیری
Verification principle — اصل تأییدپذیری
Via Negativa — شیوهٔ سلبی، تنزیهی
void — خلاء

W

Way	راه، طریقت
Wholly other	کاملاً دیگر
wise	حکیم
Wisdom	حکمت
Word	کلمه
Wrath	خشم
wilderness	برهوت
witches	جادوگران
wonder	حیرت
worship	پرستش

Y

yada	یادع (دانستن)
Yahweh ebad	خدی واحد
Yesod (foundation)	یسود (ساس و بنیاد)
Yoga	یوگ

Z

Zaddikim	صدیقیم (صدیقان)
zeir Anpin	زعر آنپین (موجود ناشکیبا)
ziwwug (copulation)	زیووگ (مقاربت)

نمایه

آ

پ

ت

ث

ج

خ

د

ش

ص

غ

ف

ق

گ

ل

ن

A History of God

The 4000 - year Quest of Judaism, Christianity and Islam

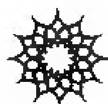
Authored by

Karen Armstrong

Translated by

Bahāoddin Khorramshāhi

Behzād Sāleki



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2006